BYZÂNTIYM
Colecţie coordonată de Vasile Adrian Carabă

De acelaşi autor la Editura Nemira au apărut:
Erotikon bizantin
Istoria Bisericii Ortodoxe în Imperiul Bizantin

Hans-Georg Beck a văzut lumina zilei pe 18 februarie 1910, în satul bavarez Schneizireuth. A murit la vârsta de 89 de ani în aceeaşi patrie bavareză, pe 25 mai 1999. Itinerarul lui spiritual şi intelectual este – în comparaţie cu cel existenţial privat – mai accesibil biografului de astăzi, având în vedere că Beck nu vorbea şi nu-şi amintea cu plăcere despre „aventura" lui monahală, ca membru al ordinului benedictin, sub numele de Hildebrand Beck O.S.B., între 1929 şi 1944. După absolvirea gimnaziului umanist din Ettal în 1929, începe studiul filosofiei, teologiei (catolice) şi filologiei clasice la Universitatea din München în anul 1930. Dragostea pentru Bizanţ se aprinde în sufletul tânărului student prin participarea la Sfânta Liturghie ortodoxă în Noaptea de Înviere, la o bisericuţă din vecinătatea Sfintei Maria Maggiore, aflându-se la Roma într-un stagiu de cercetare (1931). Întors în Germania, îşi definitivează studiile, iar în anul 1936 obţine titlul de doctor în teologie cu o teză despre conceptele de „Preştiinţă" şi „Predestinare" în teologia bizantină (*Vorsehung und Vorberbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Roma, 1937). Teza de abilitare asupra lui Theodor Metochites şi a viziunii despre lume în Bizanţ şi-o va susţine în 1949 (*Theodoros Metochites*. *Die Krise des byzanti nischen Weltbildes*, München, 1952). Perioada dintre 1936 şi 1949 este una foarte grea în viaţa lui Beck, cea a slujbelor mărunte (lector de editură, bibliotecar privat) şi a lipsurilor financiare. Primele raze de

speranţă apar odată cu obţinerea în 1956 a titlului de profesor asociat şi – în sfârşit – cu preluarea funcţiei de Ordinarius al Catedrei de Bizantinologie din München în anul 1959. De-a lungul activităţii sale profesorale şi academice, a publicat – pe lângă lucrările sus-amintite – un număr impresionant de studii şi articole, mai multe monografii fundamentale, cum ar fi opera sa monumentală *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (*Biserica şi literatura teologică în Imperiul Bizantin*, München, 1959), *Das byzantinische Jahrtausend* (*Mileniul bizantin*, München, 1978) sau *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (*Istoria Bisericii Ortodoxe în Imperiul Bizantin*, Göttingen, 1980). Trebuie amintit că Hans-Georg Beck a fost coordonatorul cunoscutei reviste *Byzantinische Zeitschrift* între 1964 şi 1977. Ca fapt divers, este interesant de ştiut că Beck a fost activ şi în domeniul beletristicii, semnând sub pseudonimul Peter Hamann cărticica de amintiri veneţiene *Saitenspiel des Daseins* (*Melodiepe struna fiindului*, 1958).

HANS-GEORG BECK
MILENIUL
BIZANTIN
Traducere din limba germană Lidia Rus
Prefaţă la ediţia în limba română Remus Rus
N E M I R A
Coperta: Alexandru CSUKOR
Ilustraţia copertei: *Botezul Sfântului Pavel* (detaliu)
Mozaic din Catedrala Monreale, Sicilia
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României – BECK, HANS-GEORG
Mileniul Bizantin / Hans-Georg Beck; trad.: Lidia Rus; pref.: Remus Rus – Bucureşti: Nemira Publishing House, 2015 ISBN 978 – 606 – 758 – 503 – 2

I. Rus, Lidia (trad.)
II. Rus, Remus (pref.)
94 (495.02)
Hans-Georg Beck
DAS BYZANTINISCHE JAHRTAUSEND e VERLAG C.H. BECK OHG, MÜNCHEN 1994
e Nemira, 2015
Redactor: Oana IONAŞCU Tehnoredactor: Alexandru CSUKOR Lector: Ecaterina DERZSI
Tiparul executat de Monitorul Oficial R.A.
Orice reproducere, totală sau parţială, a acestei lucrări, fără acordul scris al editorului, este strict interzisă şi se pedepseşte conform Legii dreptului de autor.
ISBN 978 – 606 – 758 – 503 – 2
Pentru Erni Hamann
„Ceea ce a vorbit Tarquinius Superbus în grădina sa cu căciuliile de mac fiul a înţeles, dar nu şi mesagerul”.
J.G. Hamann
Prefaţă
Lucrarea de faţă nu este concepută ca o introducere sistematică în bizantinologie, nici ca prezentare generală a fenomenului Bizanţ. Nicio clipă nu am avut în gând să fiu exhaustiv. Selectarea datelor oferite – un *Quodlibetum* (eseu), dacă doriţi – corespunde unor preferinţe personale şi, într-o oarecare măsură, acelei nevoi a bizantinologiei de a recupera trecutul ca dat, şi aceasta chiar dacă aş fi suspectat de aroganţă. Este totuşi posibil ca astfel cartea să poată transmite unele informaţii acelora care, nefiind bizantinologi de meserie, sunt însă suficient de interesaţi în Bizanţ pentru a nu se mulţumi doar cu reprezentări ce au luat naştere din măreţia ceremonialului Curţii, din ritualul colorat al Liturghiei, din „creştinismul ioanit” sau din saltul mortal al „metafizicii” politice. Bizantinul

greutăţilor specifice obişnuite nu-şi ducea traiul de toate zilele cu atâta bucurie după cum i se atribuie; era poate vizibil „mai lumesc” faţă de ceea ce se crede – o concluzie care apare ca rezultat al unor îndelungate preocupări în domeniu. El era politician într-atât încât să poată aborda situaţiile cu tact şi fără metafizică; iubea prea mult urbanitatea, glumele şi jocurile literare ca să se mai gândească permanent la retragerea din lume şi la viaţa de apoi şi uneori nu era atât de religios încât să nu încalce, din când în când, normele Ortodoxiei. Existenţa strălucitoare a bizantinului nu poate fi contestată, dar viaţa sa de zi cu zi trebuie să fi fost o simplă broşură şi nu o ediţie „de lux”.

Pe temeiul unor astfel de constatări, în mod cert nu va fi o carte pentru cititorul avid, răsfăţat, ci, având în vedere demitologizarea, se deschid uşile şi porţile unui reproş răutăcios. Dar ce înseamnă aceasta? Am scris cartea ca un *Anakephalaiosis* (compendium), în amintirea multor subiecte de studiu şi cursuri ţinute în faţa unor tineri cărora doream să le atrag atenţia să calce şi mai apăsat pe drumurile bătătorite. Dacă le face plăcere *repetita lectio*, atunci scopul a fost atins.

Cartea aduce foarte multe nume, pe care nu tot omul le cunoaşte automat şi nu le poate localiza. Iar pentru a evita repetările enervante în cadrul observaţiilor şi a unui sistem complicat de indice, am încercat să rezum toate informaţiile necesare într-o anexă mai extinsă.

Trimiterile literare de la sfârşitul cărţii au fost selectate de mine în mod foarte critic – iar pe unele pur şi simplu le-am şi uitat. Dacă numele meu apare acolo de mai multe ori, aceasta se datorează faptului că în diverse studii şi dizertaţii am făcut anticipat referiri detaliate, pe care le-am prezentat aici într-o formă prescurtată. În cele din

urmă, am ataşat o anexă cu texte bizantine în traducere germană, foarte rar citite în original. Uneori ele pot aduce lumină asupra celor relatate în lucrare mai mult decât orice comentariu amplu.

München, 1 decembrie 1977 Hans-Georg Beck

Prefaţă la a doua ediţie

S-au scurs mai mult de cincisprezece ani de la apariţia primei ediţii şi se pune întrebarea: ce a rămas? Cartea s-a bucurat de nenumăraţi recenzori, iar câţiva dintre ei au şi citit-o. Am putut stabili trei feluri de aprecieri. Una dintre ele îmi reproşează în mod delicat că nu am tratat mai detaliat toate aspectele fenomenului Bizanţ. Aş fi putut menţiona în prefaţă că intenţia mea nu a fost, în niciun caz, să fac o prezentare generală stufoasă, ci să realizez o selecţie în conformitate cu preferinţele şi experienţele mele din arealul învăţământului.

Mult mai mult m-a deranjat când mi s-a reproşat că aş fi renunţat la concepţiile ştiinţifice formulate anterior, şi anume, că mi-aş fi schimbat părerea. Fericit este omul care de-a lungul deceniilor de activitate ştiinţifică nu ia niciodată hotărârea de a renunţa la părerile şi ipotezele formulate anterior. Acest noroc chior al infailibilităţii nu a funcţionat în cazul meu.

Şi în sfârşit – ironia. Lucru greu de iertat atunci când trecerea de la vorbirea obişnuită la ironie se face fără vreo avertizare. Ceea ce se vrea o ironie este luat în serios – mai ales atunci când recenzentul aparţine unei alte limbi şi culturi, iar criticul este incitat să stigmatizeze „aserţiunile false”. Aici nicio scuză ulterioară nu mai ajută atunci când, mai mult decât atât, la autor se observă o plăcere tăinuită în jocul de-a v-aţi ascunselea.

În linii mari, cartea şi-a dobândit recunoaştere, aşa încât cred că îmi pot asuma responsabilitatea de a o păstra

în esenţă aşa cum a văzut lumina tiparului în 1978. Doar în anexă am adăugat observaţii suplimentare privind indicii literari, aducându-i pe alocuri la zi. La fel ca în 1978, acum în 1994 îmi doresc cititori nepărtinitori, care să nu creadă în infailibilitatea mea, dar nici să nu-mi subestimeze prea mult ironia.

München, 1 februarie 1994 Hans-Georg Beck

Prefaţă la ediţia în limba română

Prezentul compendium este dedicat uneia dintre cele mai de seamă secvenţe istorice, culturale şi spirituale care a nuanţat civilizaţia europeană în ansamblul ei nu doar în răstimpul existenţei sale ca structură politică, economică, socială, geografică şi religioasă, impactul ei fiind resimţit cu pregnanţă şi vitalitate în zilele noastre. Este vorba de ceea ce îndeobşte poartă denumirea de Imperiul Bizantin.

Ca informaţie preliminară considerăm necesar să subliniem că autorul nu a dorit să realizeze o istorie a Imperiului Bizantin în sensul strict al cuvântului, cititorul va putea să descifreze acest lucru încă de la primele pagini, şi nicio analiză fenomenologică de detaliu a ceea ce a reprezentat sub toate aspectele sale. Însă fără a diminua esenţa universului bizantin, cu splendidele ceremonialuri de la Curte, cu somptuoasele ritualuri liturgice şi fără îndoială literatura şi teologia care îi erau specifice, el urmăreşte să arunce o rază de lumină asupra a ceea ce ţine de viaţa obişnuită a bizantinului bogat sau sărac, agricultor sau meseriaş, funcţionar la Curte sau slujbaş de rând, scriitor sau tutore, ostaş sau civil, om al Bisericii sau teolog, dreptmăritor creştin sau eretic, cetăţean în comunitate sau monah etc. Este o altă faţă a Bizanţului cu suişurile şi coborâşurile sale, cu realizările şi eşecurile sale, cu bucuria şi tristeţea sa, cu măreţia şi lupta pentru supravieţuire, pe scurt, cu tot ceea ce angaja acea

Weltanschauung care îi defineşte specificitatea în calitate de comunitate umană. El recunoaşte că „existenţa strălucitoare a bizantinului nu poate fi contestată”, dar pune în balanţă cu precădere ceea ce defineşte cotidianul, scormonind în complexitatea vieţii bizantine pentru a evidenţia starea omului obişnuit şi nu arareori subjugat din cadrul societăţii bizantine. Căci societatea bizantină, dincolo de faţa ei luminoasă, în penumbrele şi umbrele sale îşi ducea viaţa ca toate celelalte societăţi ale vremii. Ei nu i-au fost străine discrepanţele de ordin social, economic, religios, cultural sau etnic. Întâlnim în sânul ei aşijderea împăraţi şi supuşi, aristocraţi şi oameni de rând, bogaţi şi săraci, învăţaţi şi analfabeţi, liberi şi sclavi, privilegiaţi şi năpăstuiţi ai sorţii, elini şi barbari, militari şi civili, preoţi şi mireni etc. Iar virtutea, înţelepciunea, credinţa au stat adeseori alături de laşitate şi demagogie, de prostie sau de necredinţă înţeleasă ca ateism, erezie sau păgânism. Cunoaşterea unor astfel de aspecte mai mult sau mai puţin întunecate ale universului bizantin nu este deloc nefolositoare. Ea ne facilitează posibilitatea de a pătrunde mai uşor caracterul lui paradoxal, de a ne întregi cunoştinţele *sine ira et studio*.

Totuşi, pentru că există un totuşi, nu putem să nu atragem atenţia asupra unor intenţii părtinitoare ale autorului prezentei lucrări. Culegând şi evidenţiind cu acribie neajunsuri, nerealizări, incertitudini, alunecări de la idealul creştin etc., sau descriind mândria certă a bizantinului, dorinţa de supremaţie şi fără îndoială gradul ridicat de autosuficienţă a acestuia, el trece cu vederea, sau le sugerează doar fugar, contribuţiile sale esenţiale la cultura şi civilizaţia europeană. Se uită sau mai degrabă se minimalizează faptul că, în timp ce Răsăritul bizantin strălucea prin cultură şi civilizaţie, Apusul „se cufundase,

spune un istoric bizantin recent, la nivel de barbarism" *; că „teologii şi ierarhii bizantini au creat învăţăturile şi structura organizatorică specifică creştinismului de astăzi" **; că nu doar bizantinii îi considerau pe creştinii apuseni eretici sau schismatici, ci şi aceştia le adresau aceleaşi epitete, * * şi multe altele. Fără îndoială autorul nu s-a putut desprinde întru totul, pentru a fi cu adevărat obiectiv, de o anumită mentalitate care, din punctul nostru de vedere, i-a fost structurală şi definitorie.

Timothy E. Gregory, *A History of Byzantium*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2005, p. 1 (n.tr.).

Ibidem (n.tr.).

Cf. *Ibidem* (n.tr.).

Există multe alte semne incerte în expunerea de faţă, cel puţin din perspectiva celui ce aparţine moştenirii bizantine. Cititorul va putea să le descifreze cu uşurinţă şi îl lăsăm să judece el însuşi. Acestea nu diminuează valoarea propriu-zisă a lucrării. Ea trebuie citită şi analizată cu atenţie, deoarece multe din aserţiunile şi evaluările făcute de autor ne facilitează o înţelegere mai individualizată, particulară a modului în care cele două mari Biserici, Ortodoxă şi Romano Catolică, se privesc între ele. Trecutul, istoria lor fără îndoială tensionată, dorinţa de supremaţie sunt mult mai importante decât cerinţele şi provocările prezentului. Descifrarea discordiilor doctrinare, clarificarea lor nu pare a fi un imperativ, ci mai degrabă motiv de gâlceavă sau de „ironie", ar fi spus autorul lucrării de faţă; de *ironie doctă* am adăuga noi.

Departe de noi gândul de a stigmatiza unele dintre aprecierile autorului ca fiind „aserţiuni false". Ne luăm totuşi îngăduinţa ca, din punctul nostru de vedere, să le privim cu aceeaşi părtinire cu care a făcut-o şi el. Nu văd

relevanţa teologică a acuzei aduse Bizanţului că nu a conceput un sistem filosofic precum cel al lui Toma din Aquino sau că a avut reticenţe faţă de asumarea gândirii scolastice şi implicit faţă de filosofie; că monahii bizantini nu s-ar fi îndeletnicit cu transcrierea de manuscrise şi în acest fel s-au îndepărtat de cultură. Mă întreb de ce oare învăţătura creştină trebuie fixată în categoriile unui sistem filosofic strict uman, când în realitate ea îşi are valenţele şi modul de gândire proprii, suficient de sistematice pentru a putea fi înţeleasă şi mai ales trăită. Nu negăm faptul că multe dintre mănăstirile apusene au avut un scriptorium sau poate mai multe, dar acest lucru nu vorbeşte decât despre o îndeletnicire. A avea îndemânarea scrisului caligrafic nu înseamnă că eşti implicit un om de cultură, teolog sau filosof! Şcolile apusene înfloresc după ce Bizanţul a început să decadă, iar decăderea lui finală a fost determinată, pe lângă slăbiciunile inerente unei societăţi precum cea bizantină, în mod catastrofal, de nimeni altcineva decât de cruciaţii apuseni! Replici pot fi date la tot pasul cu reacţii pro şi contra şi nu ar deveni un argument constructiv. Rămâne, din punctul nostru de vedere, utilitatea unei lucrări critice din care se pot învăţa nu doar modalităţi de evaluare diferite, ci viziuni şi înţelegeri diferite, cu ajutorul cărora este posibilă trasarea unor adevărate linii directoare pentru cercetarea academică.

În final se cuvine să subliniem & *Mileniul bizantin* este totuşi rezultatul sau poate chiar încoronarea muncii de o viaţă a autorului. El este o regândire a mai multe teme tratate în lucrări anterioare şi o repunere a lor într-o nouă perspectivă la care a ajuns, după propria mărturisire, în urma dialogului cu propriii studenţi. De altfel, stilul lucrării, limbajul colocvial întreţesut cu sintagme şi cuvinte

nou plăsmuite sau cu expresii academice de mare profunzime stau mărturie în acest sens.

Avem certitudinea că cititorul român avizat va găsi în paginile acestei lucrări şi motive de delectare; că percepţia tendenţioasă destul de vizibilă va fi un îndemn, nu atât de a da un răspuns autorului care nu mai este printre noi, ci de a găsi acele formulări pertinente prin care moştenirea bizantină să-şi celebreze adevărata valoare.

Remus Rus

I

INTRODUCERE

1. MOŞTENIREA ELENISTICĂ

Un pas important spre înţelegerea Imperiului bizantin şi a tuturor manifestărilor sale are în vedere faptul că Bizanţul nu cunoaşte o preistorie sau o istorie timpurie în sensul pe care această noţiune îl are în Apus, în special cu referire la Evul Mediu german. Oricum ar arăta preistoria sau istoria timpurie, sub toate aspectele ei, şi oricât de departe ar merge disputele legate de conţinutul noţiunilor, Bizanţului îi lipseşte, fără îndoială, acea epocă istorică ce nu cunoaşte scrieri în piatră sau metal şi trebuie să descopere evenimente şi structuri ce ţin de legende şi mituri, acolo unde teritoriul este dominat de ceaţă, vrăji, zei şi eroi şi singurul ajutor palpabil îl reprezintă câmpurile de luptă, adeseori nu uşor de identificat, şi alte vestigii arheologice. O astfel de situaţie are multiple interpretări uluitoare, dar şi ceva atrăgător, adică farmecul lucrului neatins, departe de căile bătătorite, şi neacceptarea unor clişee. Din acest strat primar răsar, uşor-uşor, triburi şi popoare, la început fără o conştiinţă de sine bine conturată. Mai întâi, ele se desprind treptat unele de altele şi capătă contur, şi doar mai târziu se vor cunoaşte formele sociale, împărţirea populaţiei,

apariţia clasei stăpânitorilor, structurile elementare ale unui stat.

Toate acestea lipsesc în Bizanţ. El a intrat în istorie aproape neobservat, ca fază târzie a elenismului şi a popoarelor de la marginile Imperiului, supuse stăpânirii romane. Bizanţ – adică o epocă istorică ce apare exact atunci când istoricul vremurilor apuse este ispitit, ca ultimă expresie a uimirii şi dezamăgirii sale, să renunţe la noţiunea de decadenţă.

Pentru un istoric, decadenţa este, nu de puţine ori, un *antipol* dialectic al istoriei primare şi timpurii. Unul promite, altul neagă. Cuvântul-cheie în înţelegerea fenomenului Bizanţ a fost, pentru multe generaţii, decadenţa. Eruditul care a fost socotit vinovat pentru a fi făcut legătura dintre Bizanţ şi îndelungata existenţă a noţiunii – deşi nu rămâne singurul – este Edward Gibbon. Înainte de epoca sa, adică înainte de Iluminismul european, abia se punea problema „viitorului stat” şi a „culturii viitoare” în comparaţie cu situaţia clasică precedentă. Mult timp după căderea sa, Bizanţul, ca potenţă vie, a stăruit în ceea ce îl priveşte între validitate şi importanţă. Ochiul încă nu era suficient de instruit să deosebească, în domeniul limbii şi literaturii, între clasic, Antichitatea târzie şi bizantin; disputa asupra moştenirii politice a esenţei statului încă influenţa parţial politica europeană. Studiul lumii bizantine nu era nimic altceva decât rezultatul întâmplării, rodul unui manuscris sau al contactului cu emigranţi greci; căci doar prin ei exista o cale de întoarcere la Antichitate. Preocuparea faţă de teologia ortodoxă a revenit, în mare măsură, în sarcina Reformei şi Contrareformei, pe când preocuparea pentru istorie a căutat, nu de puţine ori, să găsească un sprijin spiritual în faţa primejdiei turceşti. Prima mare epocă a

studiului bizantin ale cărui temelii au fost puse de câţiva umanişti germani şi ridicate pe culmi în Franţa, prezenta doar într-o mică măsură interes faţă de istorie. Interesul era îndreptat spre editarea de texte şi, înainte de toate, spre aşa-numitele ştiinţe ajutătoare, cărora li se potriveşte o puternică relativitate tehnică. Consideraţiile asupra evenimentelor istorice propriu-zise apar târziu, în mod remarcabil în perioada

Iluminismului, care, aşa cum a fost prezentat cândva de Christopher Dawson într-o conferinţă despre Gibbon, cu greu putea fi numită *historically minded age*, fiind caracterizată printr-o *anti-historical quality*. Indiferent cum, acea perioadă se ocupa totuşi de istorie – Voltaire este exemplul grăitor – ea însă nu mai era preocupată de „documente de arhivă”, ci de istoria dezvoltării omenirii. Detalii găsiţi în *Viermele care distruge istoria*. Gibbon este o apariţie de excepţie pentru epoca sa, în măsura în care era, pe lângă toată pregătirea sa filosofică, şi un mare istoric de tip vechi, care se apropie prin fascinaţia sa pentru marea Romă mai degrabă de istoricii renascentişti italieni din perioada timpurie decât de contemporanii săi iluminişti. Această fascinaţie pentru măreţia romană îi limitează perspectiva asupra a tot ce era creştin, medieval sau bizantin. Chiar şi propria noastră cercetare în bizantinologie tinde din ce în ce mai mult spre o atitudine defensivă şi formulează apologii, îndreptate în principal împotriva lui Gibbon.

Totuşi, noţiunea de decadenţă va rămâne intactă în privinţa Bizanţului şi trebuie să ne mulţumim cu aceasta, deoarece o caracterizează arbitrarul, ceea ce nu poate fi explicat în mod logic. Se potriveşte fiecărei perioade şi fiecărei situaţii. Fiecare generaţie mai în vârstă o vede pe cea care îi urmează, de cele mai multe ori, decadentă, iar

cel ce şi-a dăltuit o „epocă clasică” va găsi puţine lucruri bune la cei ce vin după el. Umanistul vechii şcoli găseşte latinitatea lui Grigorie de Tours „înfiorătoare” şi nicio muză nu îl îndeamnă să o admită ca element de legătură viu, deosebit în drumul spre Racine şi Bossuet; în acest sens, decadenţa s-ar putea dezvolta ca treaptă necesară spre un nou clasicism şi astfel să câştige în semnificaţie. Ar fi primejdios şi dacă s-ar vorbi despre decadenţă în lipsa unei verificări, doar pentru că se ştie despre o catastrofă care ar urma să aibă loc; deoarece Imperiul Roman s-a prăbuşit o dată pentru totdeauna în anul 476, tot ceea ce i-a precedat este înţeles ca o cădere lină spre acea dată fatală. Catastrofa trebuie să fie o justificare a acestei generalizări. De asemenea cu referire la anul 1453, o dată nu mai puţin fatală! Folosirea noţiunii de decadenţă atârnă adeseori de păreri bazate pe scheme de dezvoltare preconcepute, extrem de negrăitoare, uneori emoţionale, păreri ce trebuie să se confrunte în permanenţă cu teoria unui progres continuu. În plus, adeseori noţiunea de decadenţă nu este nimic altceva decât un alibi pentru atitudinea istoricului care nu mai doreşte, pur şi simplu, să se ocupe de Iustinian, deoarece îi ajunge Cezar, şi nu-l mai citeşte pe Procopiu, pentru că îi place mai mult Tucidide – o atitudine a istoricului ce nu-şi pune nici măcar o dată întrebarea cum trebuie să fi apărut decadenţa, care a ţinut o mie şi ceva de ani.

De asemenea, toate acestea se prezintă ca o formă defensivă în studiul Bizanţului, deşi aceasta ar fi o înţelegere greşită. Nu intenţionez să tăgăduiesc trăsăturile decadente ale imaginii Bizanţului. Da, eu cred că ele sunt chiar acelea care invită la studiul culturii şi civilizaţiei bizantine. Decadenţa – în cele din urmă o *contrevérité*. – este în mod deosebit provocatoare şi posedă o atracţie

dezarmantă. Chiar şi numai datorită faptului că este lipsită de ajutor, istoricii ar trebui s-o accepte. Cezar nu are trebuinţă de ea, iar Inocenţiu al III-lea nici pe atât. Decadenţa poate fi cu greu înţeleasă din cele ce au supravieţuit şi ar trebui s-o ajutăm în acest sens. Trebuie s-o ajutăm de dragul celor nedecadenţi, al creatorilor a căror creativitate ar slăbi dacă nu ar fi baza fertilă a decadenţei, căci şi creativitatea doreşte hrană pentru a creşte. Fără Bizanţul decadent, Renaşterea italiană s-ar fi oprit la jumătatea drumului. Iar fără cunoaşterea structurilor şi categoriilor care apar în studiul decadenţei, istoricul rămâne neajutorat atunci când vrea să stabilească desfăşurarea structurală a epocii sale eroice – căci toate se termină totuşi în decadenţă!

Dar să rămânem acum la Bizanţ, care, aşa decadent cum este, nu are nici măcar o istorie primară şi timpurie. Acest lucru nu mai este *contrevérité*. Ceea ce îl precede este elenismul şi continuarea lui în Antichitatea târzie greco-romană din primele secole creştine. Bizanţul trebuie văzut ca o continuare aproape neîntreruptă a acestei lumi. Gustav Droysen, care a impus noţiunea de elenism în spaţiul german – vorbitorul de engleză cunoaşte o altă terminologie – înţelegea prin aceasta perioada de la clasicismul grec la creştinism, perioada „contopirii" populaţiei răsăritene cu cea vestică sub puterea civilizaţiei elenistice. Această perioadă, a ultimelor trei secole înainte de Hristos, este continuată, fără o prea mare întrerupere, de Imperiul Roman, perioadă ce ar putea fi desemnată ca epocă elenistică târzie.

Ce caracterizează elenismul la începuturile sale? Nemaipomenita extindere a lumii, ca urmare a campaniilor de cucerire ale lui Alexandru cel Mare, care i-a azvârlit pe greci printre popoare şi culturi străine. Doar astfel ea

putea deveni o lume elenistică, adică în mare tot grecească, pentru că grecul, în pofida acestei coliziuni, nu şi-a pierdut sentimentul unicităţii şi nici nu a renunţat la el. El nu a uitat niciodată să-şi îndeplinească îndatorirea sa faţă de imaginea grecului şi faţă de a sa αρετή – calitatea sa morală care îi stătea înainte. Bineînţeles, separarea dintre greci şi barbari a pierdut din intensitate; a apărut o formă de cosmopolitism, dar conştiinţa grecului „de a fi mai mult grec" a rămas trează (C. Schneider), având o misiune deosebită. Acest fel de „a fi mai mult" şi „a dori a fi mai mult" avea şi o componentă politică; însă aici lipseau talentul şi norocul. O tendinţă de autoconservare ce se îndrepta din ce în ce mai mult către cultură şi civilizaţie. Panelenismul nu dăinuie îndeosebi ca forţă motrice politică, ci mai degrabă una culturală. Şi oricât de pesimist am judeca, următoarele cuvinte rămân totuşi valabile: „Singurul lucru care merită a fi menţionat în Elada este civilizaţia şi arta retorică". Pur şi simplu, acum grecul este educat, iar conştiinţa sa este legată în această perioadă în principal de educaţie. Aproape întotdeauna cadrul politic a fost impus din exterior.

După părerea mea, acesta rămâne elementul determinant al întregii epoci bizantine. Permanenţa autentică a lumii antice în Evul Mediu bizantin se face simţită prin interesul neîntrerupt faţă de cultură. Mai pot apărea şi alte cerinţe, însă numai sporadic. Bineînţeles, nu este aici locul să analizăm problema pentru care omul elenistic, după cum este definit în izvoare, se prezenta aşa şi nu altfel. Ceea ce contează aici este numai continuitatea. Şi nu în cele din urmă ea îşi află explicaţia în faptul că grecul avea în Federaţia imperială bizantină un cadru politic pur grecesc al acţiunilor sale tot atât de slab precum cel din perioada elenismului. Imperiul Bizantin

cuprindea multe teritorii care nu erau greceşti şi unde, parţial, nici nu se vorbea greaca. Marea „problemă a naţionalităţilor” imperiului îi obliga pe greci, la fel ca în urmă cu sute de ani, să fie mai tari prin cultură şi prin educaţie, pentru a-şi mai păstra conştiinţa de sine ca greci.

Totuşi, deosebirile nu trebuie tăgăduite. Sunt de părere că elementul cel mai important constă în faptul că Bizanţul nu mai împărtăşea acea mare curiozitate ştiinţifică a epocii elenistice aflate la apogeu; acea plăcere în observarea critică a naturii şi a omului, a legilor pământului şi cerului, care caracteriza epoca alexandrină. Desigur şi istoria bizantină cunoaşte descoperiri tehnice, şi nu puţine, care se pot întemeia doar pe curiozitatea perseverentă – arhitectura, construcţia de nave, focul grecesc ş.a. Dar aceste progrese se dezvoltă, dacă pot spune astfel, în afara instituţiilor educaţionale; ele nu sunt trecute în registrele ştiinţei bizantine ca elemente active şi rămân astfel anonime. Iar critica elenistică, ce se stârnea adeseori asupra unor lucruri sau persoane, se limitează în Bizanţ doar la persoane, la „concurenţă”. În acest sens elenistic rămâne doar legătura cu cuvântul, nu numai în măsura în care el exprimă o noţiune, ci, tot atât de accentuat, atunci când legătura cu cuvântul devine mijloc de exprimare artistică: cuvântul ca parte componentă a discursului şi discursul ca operă de artă închisă în sine însăşi. Şi cu cât dispăreau mai abitir spiritul ştiinţific şi critica obiectivă, cu atât mai mult se întăreau cuvântul şi discursul şi cu atât mai mult se ascuţea lupta prin cuvânt, Aoyopaxia, şi lupta cu subtilităţile discursului.

Bineînţeles, istoria are diverse cauze. Una dintre ele ar putea fi următoarea: bazele materiale ale culturii spirituale devin tot mai anemice. Expansiunea elenismului spre Răsărit, în provinciile care ating înalte standarde de

producţie, ia sfârşit. Popoarele şi limbile, strivite până atunci din punct de vedere cultural, devin încet conştiente de propria lor putere. Epoca bizantină primară trăieşte apariţia unei literaturi siriace aparte şi începutul celei copte. Armenii şi georgienii încep să se exprime prin limbă şi cultură proprii. Chiar şi la Roma greaca pierde repede din importanţă ca limbă dominantă în sfera educaţională a oraşului imperial în decursul secolului al EII-lea. Odată cu strămutarea capitalei Imperiului în nou-întemeiatul Constantinopol, latina începe să exercite presiune asupra limbii greceşti, ca limbă în administraţie, şi se întăreşte ca atare, astfel încât serviciile administrative romane să-i atragă pe tineri din starea de automulţumire în care s-a închis *polis*-ul elenist. Dificultăţile politice în relaţiile cu Imperiul Persan care s-a reconsolidat forţează găsirea de noi căi ocolitoare în comerţul cu Răsăritul şi, ca urmare, apar scumpiri şi scăderea bunăstării acelor cercuri care, în calitate de mecena, s-au îngrijit de educaţie şi ştiinţă. Triburile germanice i-au invadat şi i-au jefuit, cu mult înainte de sfârşitul epocii antice, nu doar pe cei din extrema nordică a imperiului, ci chiar şi pe cei din Grecia. În zona Balcanilor, graniţa formată de Dunăre poate fi menţinută doar cu efort deosebit, iar Italia este, din secolul al V-lea, o minge de joc pentru barbari. Lumea în care elenismul se putea dezvolta liber devine din ce în ce mai mică, posibilităţile de schimb care hrănesc viaţa spirituală se restrâng tot mai mult, baza materială de care depindeau fundamental intelectualii din epoca antică târzie, şi aceasta din pricina concepţiei sale primare privind pacea dăruită de muze, se năruie, pentru ca interesele vitale ale supravieţuirii să devină mai importante decât preocuparea pentru calitatea educaţiei. Pătura celor educaţi se îngustează, iar resemnarea, duşmanul etern al curiozităţii

intelectuale, se lărgeşte.

Paul Verlaine a surprins această atmosferă în mod genial:

„Eu sunt Imperiul la marginea decăderii.

Îi văd pe barbarii blonzi trecând pe lângă mine, în timp ce versific în acrostihuri, fără comandă într-un stil de aur, peste care dansează soarele obosit.

Totul s-a băut, totul s-a mâncat.

Nu rămâne nimic de spus, chiar de ar fi doar o poezie Câteva versuri naive, pe care să le arunci în foc.

Aici este încă un sclav, un om fără ţel.

Care nu se mai îngrijeşte de noi.

Şi aici este plictiseala – nu ştiu de unde vine – ce ne apasă”.

Iată şi acele versuri şi mai profund răscolitoare ale lui Constantin Kavafis, în care grecii aşteaptă în Agora sosirea barbarilor care atunci se mai aflau încă în trecere:

„Καί τώρα τί θά γένουμε χωρίς βαρβάρους;

Οι άνθτρωποι αυτοί ήσαν μιά κάποια λύσις”.

„Ce vom deveni oare fără barbari?

Aceşti oameni ne-ar fi putut da o soluţie!”

Pentru a reda o istorie lungă într-o formă cât se poate de concisă: conştiinţa educaţiei se împleteşte într-o astfel de situaţie, în mod necesar, cu o conştiinţă exclusivistă faţă de noul mediu „barbar”, la început doar din exterior, dar curând apare şi nevoia din interior, faţă de cei ce susţineau că se poate supravieţui şi fără o educaţie clasică. Şi astfel se pierde, de-a lungul secolelor, balanţa în disputa privind verdictul asupra problemei cine este „corect” educat, cine aparţine acestui grup şi cine nu. Tărâmul polemicii îl formează o mare parte din „literatura bizantină”. În acest sens trebuie renunţat la umor, ironie şi batjocură şi, nu arareori, un grobianism grotesc înlocuieşte argumentele.

Mulţi nu se mai hrănesc din vechiul elenism, ci doar îl terfelesc.

Fără mare greutate se ajunge la concluzia că acest mod deosebit de a te preocupa de o tradiţie, de fapt, de a te mai regăsi în ea, ba chiar de a te preocupa de ea într-un nou mod din punct de vedere literar, include şi teologia creştină. Bineînţeles, ca învăţătură mântuitoare, creştinismul nu a fost o religie care să se fi adresat, în principal, celor educaţi. Însă din timpul lui Constantin cel Mare, cu cât devine tot mai mult de *bon ton* să fii creştin, cu atât mai mult învăţătura creştină pătrunde în cercul literaţilor, care o preiau ca moştenire. Era imposibil ca oamenii instruiţi să pretindă exclusivitate asupra învăţăturilor de bază ale creştinismului. Din această pricină a apărut teologia. Dar aici nu este vorba doar de apariţia ei, nici de necesitatea completării învăţăturii credinţei printr-o teologie ştiinţifică, ci de modul şi felul în care a fost ea concepută; cum învăţaţii şcolii vechi şi-au putut pune în valoare şi aici *modus procedendi* al lor, dar şi atitudinea lor, care a rămas în multe cazuri pur elenistă, în măsura în care elenismul bizantin timpuriu mai putea fi biruitor.

Se trage astfel doar o singură linie până la acel punct unde se pare că tonul este dat numai de ceea ce este negativ. Nu trebuie să scăpăm din vedere urmările pozitive ale moştenirii. În legătură cu aceasta, să spunem un cuvânt despre reprezentanţii culturii elenistice târzii, despre retori şi sofişti. Sofistul este elenistul nemuritor, de nestăvilit şi de neatins care străbate mileniul bizantin. El este acela care a salvat elenismul în esenţa lui, în drumul spre Bizanţ, şi care îl reprezintă acolo. În el se concretizează conştiinţa culturii în care bizantinul se simte bizantin, considerându-se mai presus de alţi oameni.

Dispreţul cu care este lovit sofistul vorbeşte în favoarea lui, cel puţin în privinţa complexităţii lumii aparente pe care o reprezintă. El are în spate o istorie lungă şi un şir lung de opozanţi, care îi acordă credit. În sfârşit, sofistul este omul care dispune de cunoştinţe şi puteri neobişnuite – şi prin aceasta devine suspect. Mai întâi comedia antică face din el o figură comică şi un obiect al batjocurii sale –, avându-l în mod strălucit pe Socrate ca reprezentant al acelui grup dispreţuit! În vremea lui Platon exista obiceiul, care funcţiona parţial şi în Bizanţ, ca polemiştii culţi să se insulte reciproc, numindu-se între ei sofişti. Aici este vorba de acei oameni care în locul adevărului căutau succesul şi onorariul; se autoapreciau, arătând un interes fals faţă de temele filosofiei vieţii şi se epuizau în discuţii inutile. Acesta este doar un aspect. Ceea ce înseamnă, înainte de toate, că polemica învăţaţilor era în plină înflorire şi se răspândea. Dar, revenind la subiect, se poate spune că pentru Bizanţ a existat un Isocrate, cel care a creat o imagine valabilă a ceea ce putea fi sofismul. Viaţa de zi cu zi în care trăieşte şi se mişcă omul Antichităţii târzii, omul *polis*-ului, nu poate fi hotărâtă şi aranjată, după părerea lui Isocrate, prin mijlocirea înaltei filosofii şi a supoziţiilor adevărurilor sale, care sunt tot atât de absolute pe cât sunt de nereale. Adevărurile de nezdruncinat pot fi socotite o problemă a filosofiei şi pot rămâne astfel. Dar în viaţa de zi cu zi trebuie luate decizii. Ele nu pot aştepta descoperirea adevărurilor filosofilor. Problemele pe care le pune viaţa de toate zilele trebuie confruntate cu păreri şi convingeri fundamentate, bazate pe convergenţa probabilităţilor. A aduna aceste experienţe, şi anume, atât de multe pe cât posibil, a aduce la lumină relaţiile dintre ele şi a prezenta convergenţa lor reprezintă misiunea unei tehnici, înţeleasă din punctul de vedere al culturii ca tehnică retorică; dar în

realitate este ceva cu mult mai mult. Îndrăznesc să constat, cu riscul de a implica o modernizare nepermisă, că aici este vorba despre „ştiinţa comunicării” de care s-a folosit Antichitatea târzie şi care prezintă una dintre nemuritoarele sale realizări proprii, din care s-a hrănit jumătate din Evul Mediu şi încă o mare perioadă a noii epoci. În mod legitim se poate lua atitudine faţă de această evaluare doar dacă îţi asumi sarcina de a studia totodată intens „tehnica”, deoarece numai atunci poţi stabili câtă psihologie şi psihologie socială se regăseşte în acele propoziţii, câte cunoştinţe umane sunt prelucrate aici şi câte căi de acces se deschid aici către acel „Tu”. Această tehnică realizează legătura dintre înaltele ţeluri ale teoriei împotriva cărora nu polemizează şi din care extrage câte ceva, şi nevoile practice ale convieţuirii oamenilor; acel ceva care, în mod obişnuit, este numit în Bizanţ „afaceri” (πράγματα). Bineînţeles că după pierderea libertăţii politice, acest ideal isocratic a pierdut şi dimensiunea sa politică, în sensul restrâns al cuvântului. Consecinţa acestei pierderi a libertăţii rezidă în aceea că în majoritate cei culţi se încăpăţânau să rămână în sferele pure ale „teoriei”, să evite publicitatea ori de câte ori era posibil şi să vadă în această abstinenţă o condiţie *sine qua non* pentru viaţa spirituală. Viaţa de zi cu zi era neinteresantă, astfel încât chiar şi teologia morală abia dacă îi mai putea entuziasma. Faţă de aceştia se putea exprima doar dispreţ, şi anume, faţă de retorii-sofişti, care nu voiau să cedeze în faţa vieţii cotidiene, dar şi faţă de politicianul care se simţea responsabil pentru misiunea sa. Dispreţul se revărsa cu atât mai puternic cu cât numărul acelora care prin ţelul isocratic îi deranjau pe ceilalţi nu pare să fi fost atât de redus.

Mai accentuez o dată: este vorba aici de o moştenire

autentic elenistică şi o moştenire a elenismului târziu, care continua să supravieţuiască în Bizanţ. Orice aspect ce putea fi legat de sofişti, în privinţa deficienţelor şi pericolelor, şi-a pus totuşi amprenta pe cultura bizantină. Se vorbeşte cu plăcere, de exemplu, despre monahizarea culturii bizantine; unii o consideră ca existând deja în secolul al VI-lea. Despre importanţa mai mare sau mai mică a acestei probleme vom vorbi mai încolo. Dar în anticiparea ei: primejdia monahizării, chiar a unei teocratizări – dacă această noţiune are vreo semnificaţie – şi a clericalizării îşi află cel mai puternic punct de sprijin în însăşi pătura celor culţi, care operează într-un accentuat mod sofist. Ei nu cunosc doar o oarecare tehnică, ci şi elementele din lăuntru. Iar cu aceste elemente de cultură laică şi elenistică ei menţin standardele unui stil de viaţă ce sunt puse sub semnul întrebării de modul de viaţă anahoretic şi eremit. Şi în acest fel ei au succes. Ei au înţeles să-i facă atractivi pe oamenii ideali ai Bisericii şi ocazional chiar şi pe călugări. Cultura pe care ei o transmit califică întru totul candidatul pentru un scaun de episcop, mai mult decât ştiinţa teologică şi, preluând chiar de la cel mai sfânt călugăr, biograful notează cu satisfacţie existenţa acestei culturi – atunci când se făcea remarcată. În Bizanţ nu s-a reuşit niciodată impunerea acestor „studii umaniste” ca propedeutici pure pentru studiul sistematic al teologiei sau eliminarea lor printr-o teologie ştiinţifică. *Amour des lettres et désir de Dieu* – aceasta nu este o alternativă pentru bizantinul obişnuit, excepţie făcând anahoreţii. Citadinul are spaţiu de mişcare ce pare aproape de neatins. El era în primejdie doar în cazurile în care căuta să se îndepărteze nepăsător de sfera duhovnicească-bisericească.

În felul acesta pasul de la tehnica retorico-sofistă la

conţinut este deja de mult făcut. Rămâne întrebarea: mai joacă oare conţinutul vreun rol pe lângă forma artistică promovată de tehnică?

Despărţirea formei de conţinut este de cele mai multe ori mai dificilă în cultura târzie decât în formele timpurii, mai ales în Bizanţ, întrucât clasicismul ca atare, definit în mod pregnant prin formă, reprezintă în Bizanţ o continuitate puternic vie a istoriei sale. Dar şi această problemă este prebizantină, ajungând până la perioada imperială, iar începuturile se găsesc în Alexandria elenistică. În primul rând, prin clasicism se înţelege aici un mod intens de păstrare atentă a bunurilor clasice şi, legat de aceasta, imitarea aproape şcolărească a modelelor sale; în acest sens, clasicul propriu-zis este socotit norma supremă, în realitate reprezentând totuşi un mod de exprimare întrucâtva simplificat şi uşor de înţeles. Clasicismul filologilor epocii elenistice primare opera pentru început limitând alegerea cărţilor bune de citit la acelea pe care o anumită epocă le aprecia ca lucrări clasice. Astfel apare destul de timpuriu canonul tragicului, acela al epicului clasic şi o listă a poeţilor lirici. Curând activitatea filologică se rezumă exclusiv la ei, iar diverse lucrări de valoare, care se aflau în afara canonului, s-au pierdut treptat. Aceşti filologi au făcut o alegere pentru circa două mii de ani, iar gustul lor este de necontestat. Bizanţul nu mai participă la alegere, şi nici la deschiderea spre noi orizonturi. împreună cu alegerea apare şi conceptul de clasic, şi totodată fenomenul clasicismului, chiar dacă pentru început mai timid. Tendinţa devine în orice caz evidentă, şi anume, imitarea în propria creaţie a marilor modele. În primul rând aceasta nu înseamnă o imitare oarbă şi renunţare la propria creaţie. Noua literatură apare însă în diasporă. În pofida atractivităţii ei

discrete, îi lipseşte pământul natal, *polis*-χΛ de acasă şi αγορά, piaţa cu serbările sale, miturile sale şi istoria sa, care trebuie fie celebrate, fie puse sub semnul întrebării şi interpretate din perspectivă politică. Ea se orientează după marile modele ale patriei, care aparţin deja istoriei. Aceste modele trebuie mai întâi studiate şi abia în cea de-a doua etapă de lucru se poate crea ceva propriu, pornind de la spiritualitatea şi limba lor, care poartă amprenta dorului după un trecut transfigurat aproape mistic, chiar dacă misticul „Este" mai poate fi cu greu realizat. Se înţelege de la sine că procesul care s-a derulat de-a lungul secolelor a devenit tot mai dificil. Depărtarea în timp şi, prin urmare, dificultăţile de înţelegere, chiar şi în privinţa limbii, se accentuează, iar filologia se insinuează tot mai insistent între model şi propria creaţie ca o premisă nenegociabilă, deoarece doar ea este în stare să deschidă uşile spre originalul şi modelul clasic. Din nou, pe scurt, elenismul este naşul unei probleme aparent specific bizantine. Acest fapt este valabil pentru filologie în măsura în care se orientează după modele recunoscute ca fiind clasice şi caută să le interpreteze, dar şi în măsura în care este implicată problema limbii, inclusă în aceeaşi rubrică a clasicului, ca şi literatura propriu-zisă. Originile problemei *diglossiei* sunt, de asemenea, prebizantine.

Conştiinţa propriei culturi prin care grecul s-a afirmat şi s-a impus într-o lume nouă nu este, bineînţeles, singura moştenire din elenism, preluată de Bizanţ. După cum am menţionat deja, grecii nu au prea fost în stare să-şi concretizeze nici unicitatea lor poutică, adică să-şi afirme independenţa din punct de vedere politic faţă de marile puteri non-greceşti. Idealul politic al panelenismului a fost mereu invocat, dar niciodată pus în practică; în orice caz, nu în sensul acelei gândiri democratice aflate în

spatele ideii panelenice. Între ideile elenismului care au ajuns în Bizanţ şi au fost parţial implementate acolo, întâlnim o noţiune extrem de dificilă, invocată adeseori şi tot atât de mult vehiculată şi repetată în mod formal privind libertatea citadină; aceasta, în măsura în care în întreaga perioadă bizantină timpurie *polis-ul* avea avantajul trăirii unei existenţe proprii alături de administraţia imperială. Imperiul însuşi, devenit Bizanţ, nu este de origine greacă. Bineînţeles că ideile politice din care se inspiră, de oriunde ar fi venit în cele din urmă, au trecut mai întâi, înainte de implementare, prin creuzetul gândirii greceşti. Conceptele de împărat şi imperiu îşi trag originile, nu în cele din urmă, ci în primul rând din filosofia greacă, născută din disperarea izvorâtă din capacitatea de supravieţuire a democraţiei în epoca clasică. Ingredientele şi disputele de idei ar putea proveni parţial din Orient, dar ideile nu pot fi pur şi simplu caracterizate ca fiind orientale; făcând în totalitate abstracţie de faptul că şi ascensiunea Romei a contribuit în mod hotărâtor la dezvoltarea câmpului de idei. Grecul clasic avea bineînţeles o anumită relaţie cu ideile monarhice. Cititorul lui Homer – şi care dintre învăţaţi nu era? – cunoştea acel „εις κοίρανος έστω”, „doar unul să fie stăpân”; el îi cunoştea pe regii Agamemnon şi Menelaos. Pindar celebrează victoriile olimpice ale tiranilor sicilieni şi Eschil îl apreciază pe Xerxes ca pe un camarad al zeilor – imagini contrastante, care înainte de toate nu puteau să nu influenţeze în mod serios formarea opiniilor politice. La scurtă vreme, însăşi democraţia ateniană trăieşte cea mai serioasă criză, iar aceasta se sfârşeşte cu domnia a treizeci de tirani. Ideile referitoare la o nouă formă statală nu mai puteau rămâne doar o palidă teorie. Înainte de toate, Platon adună ca într-o oglindă concavă ideile reformatoare

divergente. Ceea ce se cristalizează în cele din urmă este imaginea unui bărbat divin (θείος άνηρ), a unui domnitor regesc, care poartă în sine legea acţiunilor etice şi, prin aceasta, şi a celor politice; căci zeii l-au înzestrat cu aptitudini excepţionale pentru misiunea sa. Problema legată de stabilirea regulilor statale este aceea a găsirii unui bărbat, a unei personalităţi. În acest sens, experienţele legate de imperiul mondial al lui Alexandru lasă spaţiu de gândire, deoarece se suprapun cu noţiunile οικουμένη şi *orbis*. Omului îi aparţine nu cetatea, ci imperiul. Este vorba aici, pe lângă altele – iar acest lucru merită a fi subliniat, pentru a nu face o nedreptate concepţiei elenistice asupra statului – de un mănunchi de idei filosofice. De exemplu, Polibiu propune o constituţie mixtă, iar Cicero îl urmează pe acest drum. Însă viitorul aparţinea ideilor monarhice, nu că ar fi fost mai serios fundamentate, ci pentru că Roma a scos la iveală bărbatul care s-a priceput să se folosească de ele cu serioase consecinţe. Bizanţul a preluat de la Roma această monarhie. Elenismul îşi găseşte drumul spre Bizanţ pe calea ocolită a politicii romane.

Creştinismul, aşa cum a fost el definit de Gustav Droysen, este încă necunoscut elenismului. Dar această religie nu mai este străină elenismului târziu, aşa cum este el înţeles aici, adică epocii imperiale, căci deja în secolul al II-lea, şi mai ales în secolul al III-lea nu mai este vorba în creştinism de mici secte în afara legii, care n-ar fi putut lăsa urme în societatea de atunci. Emanciparea nu trebuie datată începând cu domnia lui Galeriu şi Constantin. Ea are o lungă preistorie, întreruptă doar temporar din cauza persecuţiilor. Într-adevăr, nu se poate afirma în mod simplist că religia creştină, aşa cum era înţeleasă şi practicată în Bizanţ, este o moştenire a elenismului târziu.

Cert este însă că această epocă şi-a pus amprentele sale caracteristice asupra tinerei religii, care, pentru a ajunge la plinătate, avea nevoie să se dezvolte mai departe în Bizanţ.

Ceea ce mi se pare hotărâtor din punctul de vedere al istoriei spirituale este faptul că în acea perioadă fusese stabilită o legătură istorico-filosofică între creştinism şi istoria imperiului, pornind de la citatul din Evanghelie: „Exiit edictum a Caesare Augusto ut describeretur universus orbis”. Acest „recensământ” este posibil doar în *Pax Augusta*, în care popoarele trăiesc sub domnia unui singur împărat. Faptul că s-a reuşit să se pună capăt unei multiple stăpâniri se datorează împăratului Augustus. Dar, după spusele lui Origen, sensul propriu-zis al acestui succes consta în aceea că răspândirea mesajului evanghelic către popoare, după porunca lui Hristos, devenea *de facto* realizabilă abia acum. Dumnezeu l-a ales în acest scop pe Augustus şi i-a dat posibilitatea să realizeze lucrarea sa de unificare. Aşa că naşterea lui Hristos sub domnia lui Augustus capătă expresia unei prorociri divine. Ideea aceasta va fi preluată, chiar dacă numai în linii generale, de Meliton de Sardis. El susţine că fericirea şi înflorirea imperiului au depins de sincronizarea cu răspândirea creştinismului, ale cărei baze au fost puse sub Augustus. Extinderea spre Bizanţ va fi după aceea urmărită de Eusebiu din Cezareea, care, făcând legătura între desfiinţarea naţiunilor din interiorul imperiului, acţiunea providenţială a lui Augustus şi abolirea prin creştinism a politeismului, leagă monarhia pământeană de cea divină şi vede în Constantin desăvârşitorul evenimentelor iniţiate de Augustus – şi în principal a acelora care au început cu naşterea lui Hristos. Aceste succesiuni de idei nu se află nicidecum izolate într-o

atmosferă creştin-teologică rarefiată, ci reprezintă varianta creştin-grecească a unei viziuni asupra monarhiei, care era totodată pe placul gândirii păgâne contemporane. Este vorba de o apropiere creştină de imperiul atât de adeseori blamat, care îşi are paralelele sale şi în viaţa zilnică a creştinilor, însoţindu-le şi dominându-le din punct de vedere ideologic. Legăturii istorico-spirituale îi corespund anumite circumstanţe ferme. Ele pot fi definite ca pătrundere a creştinismului în păturile conducătoare ale societăţii, însă nu fără a lua în considerare expansiunea creştină în straturile de jos ale societăţii. Persecuţiile nu-i puteau opri pentru totdeauna înaintarea. Ceea ce s-a pierdut în timpul persecuţiilor prin *lapsi* sau „cei apostaziaţi” a fost recâştigat prin năvala maselor după terminarea stării excepţionale. Şi nu erau întotdeauna doar sclavi şi oameni obişnuiţi, persoane din provinciile răsăritene care s-au hotărât să adopte creştinismul pentru oferta bogată cu privire la învăţăturile mântuirii. Senatori, ofiţeri, înalţi funcţionari şi, înainte de toate, personalul Curţii imperiale s-au convertit în număr din ce în ce mai mare la noua religie. Acest lucru a făcut ca liderii creştini să renunţe într-o oarecare măsură la atitudinea lor de respingere faţă de imperiu. Aşa a fost uitată interdicţia de înrolare ca soldat; de asemenea şi interdicţia de a deţine o funcţie în stat, dacă aceasta angaja obligaţii ca aducerea de jertfe şi „folosirea sabiei”.

Accentuarea loialităţii faţă de împărat şi a rugăciunii creştine pentru *salus publica* devin tot mai dese şi mai presante. Dar statul trebuie să facă faţă unei mişcări a maselor, care se ridicau cu paşi mari. El le vine în întâmpinare. În orice caz, nu au fost puţine situaţiile în care funcţionari creştini au fost scutiţi de datoria lor legată de aducerea jertfelor şi nici nu mai erau puse obstacole în

calea ofiţerilor dacă se converteau la creştinism – o toleranţă de care nu se bucura recrutul simplu. În fine, este de remarcat că şi filosoful păgân Celsus i-a îndemnat pe creştini să se implice în viaţa statului şi să preia funcţii înalte. Simbioza dintre creştinism şi imperiu devine tot mai strânsă. Aceasta face ca, în cele din urmă, încă înainte de Galeriu şi Constantin, împăratul Gallienus să dea un edict de toleranţă în jurul anului 261, prin care creştinii sunt liberi să dispună de lăcaşurile lor de cult şi de cimitire şi se interzice să fie „hărţuiţi”. Zece ani mai târziu, în anul 272, Biserica din Antiohia apelează la împăratul Aurelian în problema ocupării scaunului episcopal, cu rugămintea de a se implica. împăratul nu trece cu vederea acest apel şi hotărăşte în aşa fel încât prefigurează o organizare validă a întregii Biserici. Prezenţa episcopilor arată publicului că o nouă clasă stăpânitoare este pe cale să apară. Pavel din Samosata, episcopul despre care se vorbea în Antiohia în 272, avea alura unui proconsul roman şi, după cum remarca odinioară Ciprian din Cartagina, împăratul Deciu a primit mai uşor vestea despre insurecţia unui uzurpator decât alegerea unui nou episcop al Romei. Când Ipolit de Roma vede puterea conducătoare a imperiului ca fiind de la diavol şi compară Roma cu târfa din Babilon, atunci atât el, cât şi cei asemenea lui sunt împinşi treptat spre izolare. Peste tot apar noi biserici, pentru a aduce împreună mulţimile; o împărătească îl cheamă pe marele teolog Origen la Curtea sa; soţia lui Diocleţian, Prisca, este creştină, la fel şi fiica sa, Valeria. Însuşi Diocleţian duce o bătălie pierdută; căci creştinismul câştigase deja – şi nu în cele din urmă cu preţul apropierii şi acomodării la „lumea” care, în mod cert, în păturile înalte nu era mai redusă decât în straturile de jos ale Bisericii. Chiar înainte de persecuţia lui Diocleţian „creştinismul bizantin” era *ante*

portas.

Pe lângă acomodarea la împrejurările sociale şi politice, în imperiu exista o dezvoltare organizatorică internă pe a cărei bază Bizanţul va continua să o construiască. Ceea ce a fost stabilit în 325 la Niceea, întâietatea anumitor oraşe episcopale asupra unor întregi provincii, adică nucleul patriarhatului de mai târziu, este deja un *fait accompli*. Asemănarea cu împărţirea provinciilor şi diocezele imperiului nu poate fi contestată. Presupusa „apostolicitate" a acestor scaune a jucat în mod indubitabil un rol, la fel şi importanţa oraşului, dar nu poate fi trecută cu vederea acomodarea forţată din motive practice la instituţiile administrative civile, chiar dacă importanţa şi interacţiunea motivelor luate în parte trebuie să fi fost diferite.

La fel şi teologia este de mai mult timp în formare cu acele caracteristici care mai târziu devin vizibile în concepţia Ortodoxiei bizantine. Bineînţeles, perioada prebizantină permite manifestarea a mult mai multe principii fundamentale de gândire decât o fac epocile de mai târziu. În acest sens, teologia secolelor al II-lea şi al III-lea are o deschidere şi, astfel, o vitalitate ce nu vor fi atinse mai târziu.

Aşa începe istoria bizantină, se poate spune, anteprogramat, înconjurată de o selecţie de forme şi formule împământenite, de concepţii fixe şi cerinţe mai vechi corect păstrate, impulsionată fiind, fireşte, şi de noile dezvoltări în domeniul politic şi religios. Ele necesitau o sinteză cu elementele moştenite, care trebuia apoi să devină specific bizantină.

Capitolele următoare sunt dedicate dezbaterii asupra acestor sugestii. Însă înainte voi prezenta procesul dezbaterii şi drumul spre o nouă sinteză, fie chiar printr-un

singur exemplu, care nu este ales, bineînţeles, în mod arbitrar şi vizează într-o oarecare măsură însăşi esenţa problemei. Este vorba de regăsirea într-o nouă triadă a conştiinţei greceşti în educaţie şi cultură, ca urmare a pătrunderii elementului roman, materializat în întemeierea Constantinopolului. Problematica devine vizibilă la cei doi elenişti din secolul al IV-lea, Themistios şi Libaniu. Themistios s-a născut în jurul anului 317 în Paphlagonia, ca fiu al unui moşier cu preocupări literare, care îşi educă fiul mai întâi acasă şi după aceea în tânărul Constantinopol. În 345 Themistios deschide aici o şcoală filosofică, unde face comentarii în mod special la Aristotel. Dar se dedică şi artei retoricii, şi prin aceasta dobândeşte accesul la Curtea imperială. În anul 355, împăratul Constanţiu îl numeşte senator; el reprezintă Curtea şi Senatul în misiuni în străinătate, ţine cuvântări oficiale cu referire la împăraţi, salută apoi, ca orice păgân, preluarea guvernării de către Iulian, şi cu toate acestea nu este îndepărtat după moartea timpurie a acestuia. împăratul cel mai creştin, Teodosie, îl face educatorul prinţilor şi îl numeşte *praefectus urbi* de Constantinopol.

Urmează apoi Libaniu. El este şcolit în arta retoricii şi de-a lungul vieţii sale retorica rămâne profesia şi ocupaţia sa cea mai dragă. Între 336 şi 340 studiază la Atena, călătoreşte prin Grecia şi la Constantinopol, unde activează o scurtă perioadă ca profesor. După cum se pare, dezgustat de intriga unor invidioşi, se mută cu şcoala sa în Nicomidia, iar la scurtă vreme după aceea în oraşul său natal, Antiohia, unde rămâne până la moarte profesor şi sfetnic apreciat al comunităţii sale.

Cei doi bărbaţi fac cunoştinţă şi devin prieteni. Însă se văd rar. Amândoi au un punct de plecare asemănător, studiază, mai mult sau mai puţin, la aceleaşi şcoli, aparţin

aceluiaşi cerc cultural al elenismului târziu, cu interesele şi pretenţiile sale deosebite, şi, în pofida aşa-numitei prietenii, se deschide curând drumul spre supărare şi în cele din urmă spre tristeţe. Nu este deloc surprinzător că primele dispute critice din partea lui Themistios se concentrează în jurul relaţiei dintre filosofie, retorică şi sofism. În primele sale discursuri, Themistios nu atacă doar arta sofismelor, adică arta şi tehnica retorică, ci în special acea artă a filosofării, care, după cum este prezentată mai sus, se retrage în cochilia sa şi spune lumii şi politicii un nu categoric. Programul său sună astfel: „Nu trebuie să le permiţi filosofilor să se ascundă acolo unde îşi doresc, învăţământul nostru trebuie să fie public; trebuie să se obişnuiască a se confrunta cu mulţimea maselor şi cu tumultul poporului”. Programul putea fi înţeles ca parte a disputelor elenistice interne. Dar dezbaterea a devenit mai aprinsă atunci când Themistios a fost numit senator şi acceptat la Curte. Publicul căruia îi expune filosofia sa devine astfel un public romanizat; un public care nu se identifică cu cel *Apolis-vXIII* grecesc, cu idealul neîmplinit al tuturor eleniştilor. Ca urmare acum i se reproşează concepţiile sofiste; un abandon secret al bărbatului care s-a alăturat administraţiei romane, trădând astfel elenismul. În aceasta constă esenţa conflictului. Transferarea sediului administraţiei imperiale la Constantinopol a pus o presiune atât de mare asupra eleniştilor prin aparatul administrativ roman, încât ei s-au simţit extrem de stânjeniţi. Libaniu este cel care a recunoscut consecinţele acestui transfer: Constantin cel Mare este duşmanul *polis-ului* elen şi, exact prin întemeierea Constantinopolului, el a împins Cetatea spre moarte. Din când în când şi Libaniu se alătura tagmei lăudătorilor Constantinopolului, dar era vorba probabil doar de împlinirea unei obligaţii; cu toate acestea se pare

că nu a rămas în totalitate insensibil la fascinaţia acestei nou întemeiate aşezări: Antiohia era totuşi un port modest, de unde pornea călătoria spre ţinuturi cu noi oportunităţi. Dar acolo unde nu se simte vreo obligaţie *encomiastică*, comparaţia între Antiohia şi Constantinopol devine o statistică amară a ceea ce s-a pierdut şi a câştigului nedorit; este vorba de opoziţia faţă de aroganţa unei metropole ce tinde spre ţinte educaţionale non-elenistice, întru totul noi, şi dispune de o forţă de atracţie care poate avea drept consecinţă doar sărăcirea *polis-ului* elen.

Themistios însă a intrat în slujba acestui Constantinopol imperial şi rămâne la părerea că este astfel un reprezentant al elenismului. Dar exact acest lucru nu este crezut de nimeni. Este considerat mercenar, care este dispus să nu mai aparţină, de fapt, niciunui *polis*. Justificarea sa este de un anacronism impresionant. El ar aparţine unui *polis*, numai dacă e cetăţean al Constantinopolului, care este totodată un *polis*; ori de câte ori ar călători, ar reprezenta cultura Constantinopolului şi ar primi *panes publici* la fel ca orice alt constantinopolitan. El nu ar aparţine nici miliţiei romane (στρατεύεσθαι), care semnifică aici cariera romană a funcţionarului, deoarece el nu se bazează pe carieră, ci ar fi un simplu om al cetăţii. Dar prin preluarea prefecturii oraşului Constantinopol toate aceste argumente, chiar dacă au impresionat vreodată pe cineva, nu mai ajută la nimic. Este limpede acum şi pentru Libaniu că el a părăsit definitiv lumea elenismului. Totuşi Themistios încă mai încearcă să se justifice. Prin prefectură, care este legată de preşedinţia Senatului, el ar fi devenit primul cetăţean al cetăţii Constantinopol, iar acest lucru s-ar armoniza pe deplin cu tradiţiile oraşului elen. În limbajul tehnic al vremii lui înseamnă: funcţia sa încă mai este de πολιτεύσθαι, care se

preocupă de cetate, şi nu o ρωμαϊκή αρχή, magistratură romană. Cu greu se poate crede că Themistios putea scrie toate acestea cu bună credinţă, căci Senatul de la Constantinopol nu mai era de mult o *curia* orăşenească, ci o federaţie imperială, iar prefectura era o instituţie administrativă superioară, tipic romană. Dar el rămâne în defensivă, evident necutezând a-şi asuma noua situaţie în mod liber şi sincer, încercând să-i îndulcească pe opozanţi printr-un *quidpro quo* dezamăgitor.

Bineînţeles, opozanţii săi puteau face referire chiar la un împărat roman, la Iulian, care nu-l simpatiza pe Themistios. Iulian avea o solidă educaţie elenistă, elenismul fiind ambiţia sa. Dacă i se părea potrivit să fie numit filosoful care ocupă tronul imperial, aceasta nu însemna că îşi dorea filosofi în funcţii statale. Dimpotrivă. L-a sfătuit pe Themistios să se retragă la şcoala sa şi să se îngrijească acolo, împreună cu elevii săi, de păstrarea tradiţiilor eleniste. În ceea ce priveşte misiunea politică a filosofului era clar că dorea să se descurce fără Themistios sau oricare alt elenist. El s-a plasat în fruntea filosofilor, dar nu se gândeşte să-i aşeze pe filosofi în fruntea statului. Pe lângă acestea, ceea ce Libaniu critica pare să nu fie, de fapt, atât de mult stăpânirea romană, ci tot ceea ce era legat de aceasta, în mod special, birocratizarea Răsăritului şi atragerea forţelor tinere ale po/zs-ului. El deplânge mereu slaba pregătire tehnică a tahigrafilor şi a legiuitorilor, cărora le este străină educaţia – παιδεία – elenistă, căci în spatele cunoştinţelor deprinse aici nu exista nicio autoritate literară, niciun Homer şi niciun Platon şi nicio perspectivă elenistă; el se fereşte de discuţii, de jocul de cuvinte elenist. Dintre aceste persoane, educate astfel, administraţia îşi recrutează acum funcţionarii, iar tinerii nu au altă ambiţie decât să se

înghesuie spre aşa ceva, în detrimentul unei serioase educaţii eleniste. Adevăratul grec nu ar călători în orice moment la Roma pentru a se cizela acolo în ştiinţa dreptului şi a administraţiei, aşa cum o fac acum tinerii. El, Libaniu, se mândreşte cu faptul că nu vorbeşte limba romanilor, că a renunţat la limba puterii.

Pe de altă parte, poziţia împăratului Iulian nu era aceeaşi cu a tuturor împăraţilor. Ştim chiar de la unchiul său Constanţiu despre o scrisoare prin care noul senator Themistios este introdus în Senat. El îl caracterizează ca fiind un înţelept elenist, şi anume, în concepţia specifică al lui Themistios, ca bărbatul dispus să-şi împărtăşească publicului cunoştinţele sale. Cu toate că Themistios este grec, el îl onorează cu o demnitate romană (αξίωμα ρωμαϊκόν), deoarece Senatul este o instituţie romană. El cinsteşte, în acelaşi timp, şi Senatul, introducând prin Themistios înţelepciunea elenistă în această entitate. Este vorba despre un program.

Şi, în pofida lui Iulian, viitorul îi aparţine lui şi nu lui Libaniu şi celor asemenea lui.

Viitorul s-a lăsat aşteptat încă câteva generaţii; căci opoziţia nu era chiar slabă, Libaniu este doar *un* exponent. Imperiul este de un timp oarecare un fapt împlinit, dar, ca să fii împăcat, nu mai este suficient să filosofezi şi să-ţi exprimi de la distanţă părerile privind avantajele şi dezavantajele, lucru ce necesită timp. Pentru un elenist imperiul, ca realitate, nu înseamnă decât un conglomerat de oraşe, mai mult sau mai puţin autonome, care rivalizează între ele într-o presupusă libertate. Unitatea nu era dată de vreun organism central, ci, după cum se spune, doar de o graniţă comună în faţa barbarilor şi de consensul superficial al oraşelor de a lăsa în sarcina împăratului apărarea lor. Acesta putea şi trebuia să fie roman, căci

doar ca roman se pricepea la dispreţuita meserie a armelor!

Dacă totuşi în cele din urmă s-a realizat o simbioză între imperiu şi elenism, responsabilitatea faptului revine unor factori extrem de diverşi. În primul rând cred că trebuie să numim în mod imperios creştinismul şi Biserica. Există un episcop creştin, Grigorie de Nazianz, cel dintâi care salută cu emfază noua aşezare, Constantinopolul, drept cea de-a doua Romă, şi anume, pentru că este o altă Romă, despovărată de meschinăria unei stăpâniri autoritare, a tiraniei asupra libertăţii, a păgânismului şi faptelor sale înfiorătoare. În acest Constantinopol îşi avea reşedinţa un împărat roman creştin, urmaşul acelui „roman", Constantin, care a dăruit libertate Bisericii. Este interesant să constatăm că acelaşi Grigorie de Nazianz se opune cu toată fermitatea conceptului de elenism al împăratului Iulian. Pentru Grigorie, noţiunea *hellene* nu este un concept religios, după cum sugerează Iulian, şi de fapt (MArjviÂEiv) nu înseamnă „a fi păgân", ci „a vorbi greceşte", a folosi limba greacă drept limbă maternă. În acest fel, Grigorie respinge părerea greşită a tuturor duşmanilor lui Themistios, care nu credeau că se poate despărţi limba de filosofia vieţii (*Weltanschauung*). Bineînţeles, Grigorie nu putea opri dezvoltarea noţiunii *hellene*, dar avea dreptate în această problemă. Episcopii din secolul al IV-lea, în cea mai mare parte, nu mai erau pescari săraci ca apostolii, ci bărbaţi cu educaţie solidă, care, prin poziţia lor, aparţineau adesea marilor familii ale imperiului. Ei au dobândit educaţia tot acolo unde şi-au dobândit-o Libaniu şi Themistios, dar nu găseau nicio motivare serioasă pentru a nu desprinde fundamentul păgân de calităţile stilistice şi estetice ale literaturii clasice. Aceşti episcopi s-au orientat cu dăruire către

Constantinopol, nu numai în sensul că doreau să vadă în el centrul lor religios, ci şi pentru că acolo îşi avea reşedinţa împăratul creştin, căruia îi datorau libertatea şi dreptul la libera alegere; care le punea la dispoziţie funcţii în cadrul imperiului şi putea să acorde un *exequatur* (document legal) politic privind percepţia prezentă asupra Ortodoxiei. Din acest motiv, dar şi pentru că elenişti conservatori influenţaţi de Libaniu se agaţă de ideea cetăţii (*polis-ului*), curând ea nu mai găseşte un sprijin puternic printre ei. Ei trăiesc într-o lume mai largă în care propriile forme organizatorice se asociază din ce în ce mai mult cu cele ale Sfântului Imperiu Roman. Ei călătoresc adeseori de-a lungul şi de-a latul provinciilor, unde ţin întruniri şi dezbateri. Oraşul episcopal nu le mai poate trasa raza lor de acţiune. Însă/? o/zs-ul cedează în faţa lor, orientându-se mai mult după ei decât după curiile orăşeneşti; este obligat să o facă. Căci, cu cât sărăceşte mai mult, cu cât este mai dependent de ajutorul financiar din partea guvernatorilor provinciilor şi al autorităţilor centrale ale imperiului, cu atât mai importanţi devin episcopii datorită poziţiei lor speciale în societate şi, nu în cele din urmă, datorită importanţei lor economice crescânde. Astfel, ei ocupă curând poziţia de *defensores civitatum*, funcţii în care erau numiţi sau pe care le moşteneau. Ei se comportă faţă de guvernatori ca egali ai lor, iar guvernatorii trebuie să fie atenţi faţă de ei, deoarece se profilează o stare de fapt care va fi legiferată în timpul lui Iustinian, şi anume dreptul discreţionar al episcopilor în supravegherea şi controlul administraţiilor provinciale şi orăşeneşti. Faţă de acestea ce mai putea să reprezinte un discurs festiv al lui Libaniu, doar dacă în spatele evenimentelor nu era vizat de fapt un mod de subliminare academică? Populaţia oraşelor preferă să se îndrepte spre episcopi, de unde îşi va trage

avantajele conceptul imperial.

Un alt factor: orice s-ar putea spune despre imigrarea aranjată din Italia la Constantinopol, masele largi de populaţie care s-au adunat la Bosfor veneau în primul rând din Răsărit; Constantinopolul a devenit foarte curând un oraş grecesc, unde chiar de la început, după toată probabilitatea, elementul latin rămâne limitat la Curte şi administraţie. Iar acest oraş s-a apropiat şi mai mult, la mijlocul secolului al V-lea, de moştenirea vechii Rome, căci Roma de pe Tibru a căzut pradă goţilor şi vandalilor. Nu cu mult timp în urmă au fost scoase la lumină, cu mare grijă, reacţiile Răsăritului cu privire la aceste evenimente. Impresia care rămâne este că aici, spre deosebire de Apus, nu pare a se vorbi de un eveniment apocaliptic. Exista un sentiment de regret, deşi se poate crede că un sentiment de uşurare era mai mare. Admonestările, avertizările şi ironiile cercurilor reacţionar-păgâne faţă de „Noua Romă" „ne-romană" au fost înlăturate, Constantinopolul devenind mai sigur de sine însuşi.

Chiar şi principalele plângeri ale elenistilor, birocraţia şi dreptul roman, ambele în veşmânt latin, ambele racolând tineretul oraşelor elene, a pierdut încet-încet teren. Aşa-numita „Universitate" a lui Teodosie al II-lea încă mai avea două catedre de Drept roman, iar limba de predare era bineînţeles latina. În afară de aceasta, existau zece catedre de gramatică latină. Dar alături erau alte zece catedre de gramatică greacă, bineînţeles o *apertura* faţă de cultura greacă într-o şcoală care era gândită în primul rând pentru descendenţii funcţionarilor şi judecătorilor. În privinţa retoricii, relaţia în favoarea artei retoricii greceşti este deja de 3 la 5, iar catedra de filosofie înclina spre partea grecească. Acolo unde

importanţa limbii administrative latine lăsa cea mai penibilă impresie, în contactul zilnic cu autorităţile, la tribunal ş.a.m.d., procesul regresiv devine sesizabil, chiar dacă emiterea de legi imperiale întâmpină greutăţi. împăraţii înşişi, care nu cunoşteau greaca din familie, părăsesc în scurt timp terenul, care era pregătit pentru o conştiinţă imperială, încă numită romană, dar elenizată. Imperiul a devenit „bizantin”, pentru că *Graecia capta* a mai învins o dată pe teren cultural şi putea considera acum puterea şi constituţia imperiului, iniţial atât de străine, ca ale sale proprii, ca un cadru în care poţi face carieră şi te poţi manifesta, fără a fi nevoit pe mai departe să cedezi terenul latinilor.

2. EPOCILE ISTORIEI BIZANTINE

După o prezentare introductivă detaliată, trebuie să mă mai ocup de periodicizarea epocii bizantine, nu pentru a mă amesteca în jocul îndrăgit ce se practică în acest context, ci pentru a aduce lămuriri asupra a ceea ce gândesc atunci când vorbesc despre bizantinismul timpuriu, mijlociu sau târziu. Prima întrebare este aceea de unde începem a vorbi despre Bizanţ. Mulţi argumentează că de la domnia lui Constantin cel Mare, mai exact de la întemeierea Constantinopolului. Nu este nevoie să accentuăm importanţa uriaşă a acestei întemeieri; totuşi, nu trebuie pierdut din vedere faptul că a fost nevoie de o oarecare perioadă până când noul oraş a devenit centrul guvernării şi, ca atare, a coordonat forţele imperiului de la centru. Sunt mai puţin de 70 de ani. Oricum, urmările întemeierii sunt cu bătaie foarte lungă, iar oraşul se orientează chiar din prima zi atât de hotărât către sarcina sa, încât este momentul potrivit pentru stabilirea începutului epocii bizantine. Aici se adaugă şi faptul că, în timpul domniei lui Constantin, una dintre

componentele principale ale vieţii bizantine, religia creştină, obţine libertate. Pornind de la istoria teologiei se poate argumenta în felul următor: Niceea este, de fapt, punctul crucial, atât în ceea ce priveşte tratarea politico-religioasă a teologiei, cât şi înfiinţarea instanţelor bisericeşti. Aici se află primele puncte de reper ale marii instituţii patriarhale. Dar pe de altă parte se mai poate argumenta: pentru înfiinţarea reală a organizaţiei patriarhale sunt mai importante Sinoadele din 381 şi 451 decât cel de la Niceea; de fapt, teologia treimică atinge un punct culminant la Niceea, ea fiind deja de mai mult timp dezvoltată, ca să fie apoi finalizată abia la Sinodul de la Constantinopol, din 381, deoarece abia aici arianismul a fost definitiv distrus, şi tot abia aici Sfântul Duh a devenit definitiv parte integrantă şi deofiinţă a Sfintei

Treimi. Pe de altă parte, din punct de vedere literar şi istoric, secolul al IV-lea nu reprezintă nici începutul şi nici sfârşitul. Dacă vrem să folosim doar istoria literaturii drept criteriu, cu greu am putea plasa începutul Bizanţului înainte de secolul al VI-lea. împotrivă nu ar fi nici noua literatură creştină, căci ea este tot atât de prezentă înainte de secolul al H [-lea, cât şi după aceea. Dacă analizăm istoria dezvoltării economice, apariţia *aureus-ului* împăratului Constantin este fără îndoială un lucru fascinant, dar unele măsuri economice importante, cu influenţă şi în perioada ce a urmat, ne poartă înapoi până în epoca împăratului Diocleţian; la fel şi unele înnoiri importante în domeniul administrativ. În istoria culturii: după părerea mea, închiderea şcolii din Atena de către împăratul Iustinian I nu înseamnă prea mult. Dar faptul că fanatismul monastic şi dezinteresul patriarhului egiptean au dus la paralizarea activităţii a ceea ce fusese numit „înalta şcoală” din Alexandria (în prima jumătate a

secolului al V-lea), reprezintă una dintre cele mai dure cotituri cruciale din istoria educaţiei. Înainte de Iustinian nu se poate vorbi de moartea păgânismului. Pe teren pur politic anul 476 este şi pentru Răsărit un an epocal. Guvernarea împăratului Teodosie I face epocă în măsura în care întăreşte sistemul Ortodoxiei politice, stabilit încă înaintea lui, dar foarte vag.

O argumentare inutilă pe baza căreia s-ar putea ţese nestingherit pe mai multe pagini, dacă ar merita. Este vorba, pur şi simplu, de tranzituri rapide pe toate planurile. Cu toate acestea este puţin important dacă este vorba de „Antichitatea târzie" sau de „bizantinismul timpuriu". Aici se poate doar constata: în cele ce urmează eu folosesc unilateral noţiunea de „bizantinism timpuriu" ca începând cu întemeierea Constantinopolului, pe temeiul unor argumente puse în joc împotriva altora. Şi adaug cu toată sinceritatea: dacă are cineva de oferit o soluţie mai bună sau poate că-i place alta mai mult, atunci cu toată seriozitatea nu am nimic de comentat împotriva faptului că, pur şi simplu, poate fi prezentat şi altfel. Nu poate fi vorba de *apodicticism*, deoarece este un proces care, ca orice proces istoric, nu cunoaşte un început databil şi niciun sfârşit definitiv.

În legătură cu încheierea acestei prime epoci: dacă este o epocă de tranziţie ce cuprinde încă, într-o mare măsură, spaţiul vechiului imperiu, atunci se recomandă din prima clipă încheierea ei în momentul pierderii spaţiului enorm şi esenţial, când, din punct de vedere economic şi cultural, teritorii deosebit de importante cad pentru totdeauna în mâini străine, şi anume, prin pătrunderea arabilor în 630. Din punct de vedere politic, se poate argumenta că anihilarea marelui Imperiu Persan de către romanii răsăriteni reprezintă împlinirea unui vis al tuturor

romanilor, la care au sperat secole de-a rândul. În acelaşi timp reprezintă şi crearea unui vid în flancul de răsărit al imperiului, ceea ce a înlesnit în mod vizibil cuceririle făcute de arabi. Din punct de vedere economic, imperiul trebuie să se schimbe acum întru totul. Este suficient să amintim problema aprovizionării capitalei realizate până atunci de Egipt, de pierderea unui venit important din impozite prin dispariţia unor furnizori importanţi de metale preţioase, ca şi greutăţile în desfăşurarea comerţului spre zone îndepărtate, în special spre Orient. Din punct de vedere cultural, Alexandria nu a fost niciodată înlocuită, în orice caz nu în măsura specifică ofertei sale spirituale. În interiorul imperiului se termină cu acei literaţi anticizanţi şi cu acea atitudine partizană faţă de clasicism, care s-au materializat ceva mai devreme prin Agathias sau Paul Silenţiarul; iar mai târziu, cu Teofilact Simokattes latina dispare din procesul de învăţământ şi în noua valorificare a limbii greceşti se manifestă reconcilierea dintre αρχή (stăpânirea) romană şi παιδεία (educaţia) grecească. Din punctul de vedere al politicii bisericeşti, sărăcirea mai aduce o simplificare. Disputa cu Biserica puternică a monofiziţilor nu mai este arzătoare; ei sunt lăsaţi mult în urmă şi condamnaţi la tăcere vreme destul de îndelungată.

Bineînţeles că mai există un întreg şir de contraargumente: Nu reprezintă, oare, Iustinian o încheiere mai bună pentru epoca bizantină timpurie? Nu vin, oare, slavii în nord cu mult timp înaintea arabilor în sud? Nu este Iustinian cel care a anulat în mod considerabil ordinea administrativă stabilită de Diocleţian? ş.a.m.d. Cu toate acestea: mi se pare că există o convergenţă în direcţia epocii împăratului Heraclie. Trebuie să mă decid şi asupra acestui punct şi, cu toate

rezervele, prefer să mă hotărăsc cu aproximaţie pentru anul 630.

Pentru sfârşitul epocii bizantine mijlocii se pare că anul 1204 este o dată potrivită şi îndeobşte acceptată. Dar dacă folosesc iarăşi şi iarăşi expresia „bizantinismul mijlociu timpuriu”, o fac pentru că epoca „bizantinismului mijlociu” mi se pare a fi mai puţin unitară în comparaţie cu cea a „bizantinismului timpuriu”. Faptul că secolul al XII-lea prezintă un caracter cu totul diferit faţă de secolul al VIII-lea este un lucru evident pentru toată lumea, însă nici cel de al XI-lea nu se deosebeşte prea mult de secolele al VIII-lea şi al IX-lea. În ultimele două secole nu au mai existat acei luptători care se mişcau atât de ferm, din secolul al VII-lea până în secolul al IX-lea, în prim-planul istoriei, acei eroi ai revoltei împotriva arabilor, marii magnaţi din provincii care impun întotdeauna capitalei voinţa lor şi aduc un element de opoziţie aprigă în istorie. Mobilitatea forţelor imperiale şi, împreună cu ele, mobilitatea păturii superioare este încă aşa de mare încât ele trebuie lăsate în voia lor. În fundal sunt marile confruntări de la graniţele imperiului, atac şi contraatac aproape an după an, ceea ce solicită o concentrare de forţe militare, la fel şi în alte domenii ale administraţiei. Nu mai sunt acele războaie întâmplătoare de amatori, precum cele duse în secolul al XI-lea. După vidul din a doua jumătate a secolului al VII-lea, încep să se regrupeze încet şi forţele spirituale, în timp ce secolele al XI-lea şi al XII-lea pot să desăvârşească orice formă artistică ce presupune bineînţeles proprietatea dobândită. Rămâne iarăşi de văzut dacă aceste motive pot fi numite decisive pentru clasificarea mea. În orice caz, eu înţeleg prin „bizantinismul mijlociu timpuriu” perioada de la cucerirea arabă până cândva spre sfârşitul domniei împăratului

Vasile al II-lea (1025).

Ce rămâne pentru „bizantinismul târziu” este în general recunoscut şi, în mare, nu este nevoie să dezbatem problema anilor 1453, 1460 şi 1461 (Mistras şi Trapezunt).

II

STAT ŞI CONSTITUŢIE

Este o încercare dificilă ca întrebările referitoare la constituţie, inclusiv cele privind normele care determină fiinţa statului, să nu mai fie interpretate drept chestiuni juridice, ci aspecte ale conlucrării puterilor care sunt prin ele însele în poziţia de a hotărî asupra vieţii şi ritmului dezvoltării unei societăţi. Încercarea nu este de astăzi. Deja în 1862 Ferdinand Lasalle a propus prin definiţie un astfel de concept: el considera normele reale care determină fiinţa unui stat ca fiind acţiunea comună a patru forme complexe de putere: a puterii militare, întruchipate de armată şi conducerea ei, a puterii sociale a marilor proprietari, a puterii economice a marii industrii şi a marelui capital şi, în fine, a puterii spirituale, care se exprimă în conştiinţa generală şi în educaţie. Acestea ar fi puterile ce decid în realitate normele vieţii sociale ale unui stat şi au format adevărata constituţie, pe când ceea ce este numit în mod obişnuit constituţie, adică constituţia juridică, nu ar fi mai mult decât o bucată de hârtie.1

Bineînţeles, ideea elaborării proiectate aici de Lasalle urmează tiparul relaţiilor prusace din timpul său. Dar şi aici conceptul intră întrucâtva în dezechilibru cu factorul educaţie şi cu înţelesul general de putere de sine stătătoare pe lângă aristocraţi şi generali. Totuşi încercarea prezentată rămâne în vigoare, înainte de toate faţă de state ca Bizanţul, unde o „constituţie legală” nu poate fi catalogată nici măcar ca o simplă bucată de hârtie, deoarece nu fusese consemnată nici măcar pe pergament.

Rămâne întrebarea dacă în cazul Bizanţului se reuşeşte demonstraţia potrivit căreia constelaţia factorilor de putere numiţi sau a variantelor lor bizantine este sau nu suficientă pentru a explica existenţa constituţiei, şi anume, că există o „putere proprie, motivată, deşi limitată, care reglementează viaţa statală”. (K. Hesse). În acest context nu se fac în niciun caz presupuneri, deoarece normele şi realităţile constituţiei sunt foarte clar delimitate. O astfel de întrebare are sens doar dacă eşti de la bun început invulnerabil la rezultat, ceea ce ar fi curată tautologie, adică la ideologia care şi-ar fi creat anumiţi factori de putere spre a se legitima în stat, socotindu-i egali cu normele constituţionale. Deci trebuie cercetate normele – cele care nu oglindesc sau justifică doar relaţiile existente, ci se impun în acelaşi timp în mod imperios, întrucât reprezintă expresia unei păreri umane asupra necesităţii unei instanţe împotriva violenţei pur şi simplu, a unei ordini legitime în ceea ce priveşte viitorul, şi, pe de altă parte, un rezultat al experienţelor din trecut. Mai exact, se cere ca normele constituţionale să pună bazele unităţii statale, să deschidă posibilitatea unei integrări federative şi pentru cei ce se integrează în federaţie, iar acest lucru să fie însăşi misiunea lor. La acestea se adaugă în mod concret misiunea de a constitui o putere statală şi de a o face capabilă să funcţioneze. În cazuri dificile, de exemplu acolo unde la fel ca în Bizanţ nu există o constituţie scrisă, stabilirea normelor nu va reuşi dacă nu se clarifică problema aşa-numitelor pretenţii constituţionale, care dau informaţii despre conţinutul normativ şi despre nevoile avute în vedere. Chiar şi în situaţia „clasică”, unde apare o constituţie printr-o „constituantă”, este importantă întrebarea: ce forţe stau în spatele acestei elaborări, cine este deci constituanta. Este o întrebare referitoare la

voinţa concertată a unui grup puternic, susţinut de o „unanimitate adecvată”, gândită ca standardizare (H. Krüger).

Pentru a înţelege existenţa constituţiei bizantine pornind de la astfel de premise, trebuie să ne întoarcem la întemeierea Principatului roman, nu pentru că s-ar fi susţinut *a priori* că Imperiul Bizantin ar fi continuarea firească a Principatului augustan, ci pentru că voinţa normativă din spatele prezumtivei constituţii bizantine se manifestă cel mai clar în comparaţie cu epoca augustană.

1. MODELUL ROMAN

Principatul roman îşi datorează apariţia în mod decisiv dorinţei poporului roman de a salva *res publica* din haosul de natură socială şi din urmările pustiitoare ale războiului civil prin măsuri ce depăşesc posibilităţile prevăzute în constituţia republicană, deoarece aceste posibilităţi s-au dovedit insuficiente. Nu se mai aştepta salvarea statului prin funcţionarea unei multiple magistraturi republicane, ci printr-o personalitate unică. Chiar Cicero dă în vileag dorinţa sa şi a clasei sale privind un astfel de salvator, în parte referindu-se la Panaitios şi, în acest fel, la filosofia statală elenistă a acestor cercuri. Prototipul său este rectorul sau moderatorul *ret publicae*, care, în concordanţă cu calităţile sale spirituale şi tradiţionale, este capabil să conducă statul prin propria sa *auctoritas* fără puteri oficial transmise (*potestas*); o autoritate care avea deja şi la Cicero un caracter harismatic prin ea însăşi. Această *auctoritas* este protejată printr-un buchet esenţial şi necesar de „virtuţi” împotriva utilizării incorecte. Ideile lui Cicero nu sunt de natură abstractă; el este întru totul convins de faptul că statul roman poate fi salvat doar cu ajutorul unui astfel de moderator. Dacă Augustus s-a alăturat ideilor lui Cicero

este discutabil, iar în contextul nostru este şi nesemnificativ, pentru că ceea ce formulează Cicero conţine în fond o atitudine prezentă la acea vreme, chiar dacă neexprimată. În aer plutea ideea potrivit căreia situaţia putea fi controlată doar de către un *vir optimus*, cu o conştiinţă deosebită a misiunii sale şi har divin – ceea ce în Răsărit este numit θείος άνήρ. În punctul său decizional, soluţia lui Cicero nu este dictatorul vechi roman, ci persoana harismatică având politica în sânge. Punctul de pornire spre realizarea unor astfel de idei era oferit de formele societăţii romane care existau de mult mai mult timp; în primul rând existenţa clientelei, în cadrul căreia *patronus* juca un rol, care, în cazul ideal, corespundea întrucâtva pretenţiilor pe care Cicero le ridica cu privire la moderatorul său. Aproape toate formele viitorului principat sunt anticipate *in nuce* în patronat. Patronul dă, ajută şi promovează şi poate aştepta, ca o compensaţie, numirea celor promovaţi pentru sine însuşi şi problema sa – un *officium* ca un contra-serviciu pentru *beneficium*, sau în greacă εύνοια faţă de ευεργέτης. O astfel de clientelă se putea mişca într-un spaţiu anume. Cu cât însă se lărgea spaţiul de acţiune al politicienilor îndrăzneţi, pe măsura lărgirii graniţelor imperiului, sau – văzut din cealaltă parte – cu cât a devenit mai urgentă nevoia prezenţei unui bărbat puternic la cârma statului, cu atât mai repede s-a dezvoltat această clientelă ca organizaţie ce depăşea cu mult graniţele oraşelor. Anumite patronate s-au adunat într-o asociaţie cu un scop definit, iar un singur conducător putea deveni *princeps civitatis* dintr-un *princeps în civitate*, chiar dacă în această calitate nu deţinea niciun fel de competenţă administrativă. Marii patroni au gărzi şi armate particulare şi, cu cât sunt folosite mai mult trupele romane de linie în perioada de haos în scopurile politicii

partidului conducătorilor armatei lor, cu atât mai repede se dezvoltă relaţia între patronat şi clientelă şi în armată. În această pătrundere a formelor de organizare în structura armatei trebuie văzut principalul suport al viitorului principat. La care se alătură şi faptul că, ocazional, şi în Senat câte un particular putea, în calitate *de patronus*, să conteze pe un *patres consenpţi* ca pe un client.

Astfel s-a ajuns la situaţia în care, prin renunţarea parţială la formele statale de până atunci, romanii erau pregătiţi să răscumpere salvarea republicii prin bărbatul care ştia să convingă mulţimile că el este acel *princeps* de la care puteau aştepta salvarea, obţinerea libertăţii şi acele *quieta tempora*. S-a decis ca el să fie venerat ca *princeps*, iar noii realităţi să i se dea o formă republicană, respectiv prin transfer permanent înnoit, extins pe viaţă a magistraturii republicane, în mod special puterea de tribun şi *imperium proconsulare maius*.

Nu orice roman, nici orice grec din acea perioadă se lăsa convins de autoprezentarea făcută de Augustus însuşi privind relaţia dintre *auctoritas* şi *potestas* în persoana sa. Celor inteligenţi nu le-a rămas tăinuit faptul că imaginea iniţială a unui *princeps civitatis* a fost curând transformată radical, că *de facto* monarhia era pe cale să apară. La început, toate formele erau încă respectate şi, din punct de vedere teoretic, *status quo ante* era în orice moment din nou realizabil. Poporul roman era obosit.

W. Kunkel explică ce s-a realizat prin acel *consensus civium*: „Augustus a restabilit în mod precis şi festiv ordinea republicană zdruncinată de tulburările ultimelor secole înainte de Hristos, bineînţeles printr-un şir de clauze care, oricât de frumos şi de discret au fost redactate, au avut totuşi drept consecinţă faptul că atât el,

cât şi urmaşii săi au ţinut în mână soarta statului şi a imperiului cu puteri nelimitate. Deci, în realitate, acea restabilire a republicii a însemnat crearea unei noi puteri monarhice, numai că această putere nu a fost introdusă în constituţie, ci aşezată alături de ea". Altfel spus: Senatul şi poporul doreau prin consens să salveze *res publica*, libertăţile şi prosperitatea lor, prin acţiunile unui bărbat în care îşi puneau mari speranţe şi pe care îl creditau cu înalte calităţi etice – Augustus însă dorea monarhia. Faptul că a aşezat această putere *alături* de constituţia republicană încă în vigoare din punct de vedere juridic i-a asigurat consens şi încredere, dar a păstrat astfel propriul său principat într-o sferă de mare nesiguranţă, deoarece putea fi supus revocării. Principatul are, conform naturii sale, un caracter ambivalent. Astfel, principatul este în primul rând rezultatul unei „unanimităţi convenabile" pregătite să aşeze alături de vechea ordine republicană „o putere fidelă şi devotată, sprijinitoare şi întregitoare" (W. Kunkel); un bărbat înzestrat cu genialitate politică, având pe lângă aceasta şi mijloace materiale deosebite şi, nu în cele din urmă, binecuvântarea specială a zeilor.

Dar hotărârea de odinioară s-a transformat într-o situaţie de durată. Augustus însuşi a făcut tot ce a putut pentru a lăsa principatul ca moştenire în familia sa; în acest sens putându-se baza pe moştenirea generală a patronatului în familie. Dar indolenţa poporului şi a Senatului a făcut ca harisma unui *optimus vir* să nu mai fie probată anterior, deoarece se presupunea, atât timp cât cineva se mai gândea la această problemă, că odată cu formele republicane de tranziţie aceasta va apărea de la sine. Însă aceste forme ale tranziţiei au dispărut destul de repede. Puterea din cetatea Romei s-a cantonat în marile armate, într-o permanentă luptă cu barbarii de la graniţă,

iar imperiul Senatului a devenit imperiul soldaţilor. Consensul clar şi răbdarea în desfăşurarea lucrurilor devin pentru principe, abstracţie făcând armata din spatele său, factorii principali pe care se putea baza din punct de vedere constituţional. Aparent, el a devenit întrucâtva independent faţă de normele constituţionale republicane. Totuşi el schimbă această dependenţă de până acum pentru a fi pe placul unei precare *concordia militum*. Incertitudinea devine mai evidentă. În privinţa istoriei adevărate a principatului să amintim cuvintele lui Theodor Mommsen: „Voinţa poporului îl ridică pe principe când şi cum doreşte şi îl sprijină când şi cum voieşte. Principatul roman este o autocraţie temperată, printr-o legitimă permanentă revoluţie”. 2 Simţind tot mai mult lipsa sprijinului societăţii romane, suferind tot mai puternic sub teroarea armatelor rivale, împăraţii trebuiau să se ostenească să-şi asigure mai bine legitimitatea lor. Nu găsesc aceste asigurări în constituţie şi se pare, totuşi, că exact din această pricină divinizarea putea oferi o anumită şansă. În primul rând, chiar la Roma se venerează reprezentări corespunzătoare geniului împăratului, dacă acesta este perceput ca spirit protector sau ca *entelehia* sumei calităţilor sale. *Consacratio*, apoteoza, acordată înainte prin ridicarea decedatului Cezar la rangul de *Divus Julius* este, în primul rând, un act de stat *ce* poate avea loc abia după moarte, dacă nu cumva vreo *damnaţio* aduce reversul evaluării. Roma nu avea nimic mai mult de oferit. Venerarea principelui august în părţile răsăritene ale imperiului se constituia într-un alt mod. Grecii i-au înconjurat deja cu onoruri divine pe „eliberatorii” romani care i-au scos de sub stăpânirea macedoneană; Iuliu Cezar însuşi era celebrat în Răsărit ca θεός επιφανής, („arătarea lui Dumnezeu”), venerat ca θεός şi celebrat după modelul

monarhilor elenişti, iar lui Augustus însuşi i se acorda mereu cinstire divină în timpul vizitelor sale în Răsărit. Fără îndoială, el s-a folosit de astfel de divinizări ca de un mijloc potrivit pentru legarea acestei părţi a imperiului de persoana sa şi de sistemul său de dominaţie. Întrucât în perioada imperiului militarilor ancorarea principatului într-ó familie a devenit tot mai iluzorie, divinizarea a câştigat în mod manifest o nouă relevanţă. Infiltrarea crescândă în lumea romană a cultului şi credinţelor în zeităţile orientale a găsit ecou şi în masele largi, iar sublimarea personalităţii împăratului putea fi transpusă acum şi pe înţelesul romanilor, chiar dacă nu era pe placul lor, acolo unde imaginii lui *optimus vir* i se alătura un har divin special. Mai mult, divinizării îi revine şi o deosebită capacitate de integrare, în măsura în care prin ea jertfa în faţa imaginii împăratului devine recunoaşterea controlabilă şi, se poate spune, singura recunoaştere concretă a unităţii imperiului. Ideologia devine element ajutător în misiunea de integrare a constituţiei.

2. NORME BIZANTINE

În pofida mutaţiilor geografice, a dislocărilor etnice şi a transformărilor culturale principiile care stau în spatele existenţei constituţiei epocii imperiale romane, chiar dacă modificate, rămân principiile constituţiei din Imperiul Bizantin, care pot da informaţii despre conţinutul ei normativ. Imperiul Bizantin se consideră, din punct de vedere juridic, continuarea legitimă a celui Roman, parţial cu alte mijloace, şi avea toate motivele să pretindă acest lucru. În acest imperiu este prezentă neîntrerupt imaginea unei *respublica romană*, a unei πολιτεία των Ρωμαίων şi, privind mai îndeaproape, mai ales în cazurile de criză, această idee se prezintă ca temelie a constituţiei, ca *raison dyetre* pentru toate normele care vor izvorî de aici.

Important rămâne faptul că pentru secarea izvoarelor unei crize ea are o însemnătate deosebită.

Acest lucru este legat şi de faptul că nu există o constituţie scrisă, că tratatele teoretice despre statul bizantin sunt rare şi că este un „caz normal" ca atitudinea mediteraneeană deschisă să ofere puţine pricini pentru a te gândi la principiile şi normele constituţiei. Deci, dacă nu apar idei referitoare la acest complex de elemente, idei fixate în scris, atunci aceasta nu înseamnă, în niciun caz, din punct de vedere metodic, că la apariţia lor ar putea fi considerate ca expresie a unor idei de moment şi, ca urmare, ar putea fi neglijate în schema de clasificare. Observaţiile dezvăluie aproape întotdeauna că aici, fără vreun efort individual special al lui *ratio*, percepţiile actuale ar fi luate dintr-un rezervor de reprezentări foarte actuale.

După cum *princeps* putea intra în istoria romană pentru că se dorea salvarea *res publica*, tot aşa bizantinul cerea de la puterea guvernatoare, în primul rând, obţinerea stabilităţii imperiului său şi a acelor lucruri pe care le putea oferi acest imperiu. *Res publica* este câmpul de integrare în cadrul căruia stăpânitorul trebuie să se dovedească a fi factorul de integrare. Acest câmp trebuie să fie ocrotit şi stimulat ca o reală comunitate de voinţe, care menţine treză o realitate delimitată, social-spirituală în conformitate cu sensul ei şi în cadrul procesului său de dezvoltare. Prima misiune a stăpânitorului poate fi doar de a se identifica cu această voinţă. În Bizanţ, spaţiul acestei integrări este şi mai exact definit atunci când este vorba de imaginea concretă a *res publica* şi atunci când în el este introdus un conţinut special prin conceptul unei ortodoxii politice, care, din motive practice, trebuie tratată totuşi într-un mod special, deoarece exprimă aşa-numita

structură specială a *politeia* bizantină.

Studiată mai îndeaproape, *res publica* bizantinilor este înţeleasă ca un stat de drept, sprijinit în acest sens de un sistem juridic, care este în sine mai vechi şi astfel mai credibil decât orice principat sau dominion. De aceea nu poate fi înţeles pur şi simplu ca un mecanism de siguranţă al stăpânirii imperiale, ca un ceva ce putea fi manipulat *apriori* şi care aparţine în mod exclusiv domeniului stăpânirii propriu-zise. Acest sistem juridic nu cuprinde doar normele dreptului privat introduse în constituţie pentru că este vorba despre o formă de drepturi fundamentale, ci şi pe acelea care sunt importante, în primul rând, din punctul de vedere al dreptului statal, ceva asemănător conceptelor privind dreptul de a fonda asociaţii ale căror relaţii de fidelitate şi obligaţii reciproce nu creează de fapt un stat în stat, dar duc totuşi la forme cărora li se cuvine un anumit grad de autonomie, cât şi la alte concepte care sunt aduse în joc după cum o cer circumstanţele şi situaţia politică, dar care sunt mereu la dispoziţie. Ca, de exemplu, un complex de idei nu tocmai exacte privind importanţa Senatului sau rolul poporului în totalitatea sa.

În spatele acestor idei stă un principiu mai general, dar nu mai slab din această pricină, potrivit căruia întreaga stăpânire din res publica depinde de consensus omnium (unanimitatea generală). Oricât de utopic ar putea fi un astfel de principiu din punct de vedere teoretic, oricât de puţin se lasă transpus în practică în mod deplin, transferat în uzanţe precise ale reprezentării acestui consensus, acest concept devine cu timpul o normă constituţională.

În aceste condiţii Bizanţul acceptă la vârful politeia un împărat, un monarh. Îl acceptă bineînţeles considerat

fiind din punct de vedere istoric ca existent, ca moştenitor al imperiului, dar şi ca o confirmare a acestui imperiu, fără a manifesta vreo îndoială faţă de el. În teorie, conform calităţii consensului, împăratul poate fi doar un monarh ales. În anumite cazuri alegerea nefiind mai mult decât ficţiune, organul alegător dovedindu-se a fi fost manipulat; atitudinea de bază nu este zdruncinată, ea rămânând şi convingerea practică a opiniei publice până la sfârşitul imperiului. Schimbarea căreia îi sunt supuse grupările care pot pretinde că reprezintă consensus omnium, conlucrarea grupărilor şi reciprocitatea lor, reprezintă un capital al istoriei societăţii bizantine în care se exprimă adevărul constituţiei.

Atât timp cât consensul votanţilor dăinuie, împăratul bizantin dispune de un spaţiu de manevră aproape nelimitat în interiorul câmpului de integrare ce i-a fost dat. Dar acest câmp nu stă doar sub dictatul conceptelor de valoare particulară ale res publica drept primă intenţie, ci şi sub cerinţele morale ale imperiul, prin care nu trebuie înţeles nimic metapolitic sau metafizic. Oricum, conceptele iniţiale generale conţin şi faptul că – iar aceasta este o moştenire a epocii timpurii a principatului odată ales, domnitorul dispune nu doar de votul de încredere care decurge din faptul că a fost ales sau acceptat, ci, plecând de aici, i se acordă protecţie ca unui stăpân-tabu, lucru stabilit prin apariţia conceptului elenistic de θειος άνήρ.

Domnitorul bizantin nu este în niciun caz un monarh absolut. Noţiunea de autocrat în sensul istorico-constituţional este modernă, chiar dacă merge în timp până în Bizanţ. Acolo cuvântul „autocrator” nu este nimic altceva decât grecescul *pendant* pentru imperatorul latin. În mod înţelept şi în afara ideologiei propagate chiar de domnitori, monarhia bizantină nu poate fi caracterizată ca

teocraţie, abstracţie făcând faptul că această noţiune este în realitate, din punctul de vedere al dreptului constituţional, nefolositoare.

Insistenţa teoreticienilor asupra constituţiei, în sensul că şi ei ar trebui integraţi, găseşte în ideea unei *res publica*, cu toate implicaţiile ei, un teren delimitat şi uşor de cercetat, o ofertă nelimitată de realizare datorită potenţialului acordat puterii imperiale prin regulament. A doua revendicare a teoriei referitoare la puterea de guvernare şi garanţia eficienţei ei se realizează în spaţiul de mişcare care îi rămâne împăratului în cadrul sistemului juridic pentru organizarea formelor sale de guvernare în toate circumstanţele. Primejdia sistemului totalitar, dar neîndoielnic şi un potenţial regenerator remarcabil, stă în îmbinarea principiilor democratice cu cele monarhice într-o perioadă în care nu sunt cunoscute nici noţiunea şi nici principiile unei monarhii constituţionale.

Cele spuse necesită oarece clarificări şi câteva exemple. În ceea ce priveşte *res publica romană*, luată în detaliu, ea poate fi definită cu oarecare dificultate. Faptul că nu doar noţiunea a continuat să existe mereu în Bizanţ, ci şi prezentări semnificative ale conţinutului ei, este un lucru uşor de demonstrat. În primul rând este vorba, fireşte, de un teritoriu; dar acest teritoriu nu are frontiere oscilante doar din punct de vedere istoric, ci rămâne în semiobscur şi din punctul de vedere al ideii în măsura în care este vorba de un mare spaţiu, care se suprapune intenţionat cu *orbis terrarum*, cu οικουμένη. *Respublica* rămâne şi în Bizanţ o noţiune „imperială” şi nu numai denumirea acelui acasă, care poate fi definit din punct de vedere geografic şi statal. Astfel, o notă utopică pătrunde în reprezentarea imperială bizantină, dar şi o formă de intenţionalitate, care are mai puţin de-a face cu

reprezentări ale imperiului decât cu fixarea ţelurilor politice. Totuşi trebuie să fie menţionată în istoria constituţiei, căci ea există mereu în disputele dintre justiţie şi politică. Iar adeseori doar metapolitica este cea care pune în mişcare politica. Mărimea spaţiului, lucrul ideal din punct de vedere geografic, este, conform părerii mele, creatoare a conştiinţei de sine. Un spaţiu imens prosper garantează clasei domnitoare şi stăpânitoare expansiunea într-un spaţiu vital larg, care oferă o calitate superioară vieţii, cu o multitudine de posibilităţi, de variaţii. Ele nu ar putea fi realizabile din punct de vedere material fără o întindere teritorială. Ea facilitează păturii educate, „purtătorilor de cultură", acel *commercium*, acele posibilităţi de schimb şi acea împlinire a dorinţelor, ce trebuie să vină „de la distanţă", ca să poată fi însuşite. Într-un spaţiu îngust unde orice eveniment cultural este ameninţat să fie sugrumat chiar de la început din pricina îngustimii, cel educat s-ar închide în sine foarte uşor şi s-ar istovi într-un narcisism spiritual. Ceea ce vine către individ îl atrage de la distanţă prin caracterul său alogen, fără ca prin aceasta să se piardă apropierea, adică apartenenţa la pământul propriului imperiu. Chiar şi oamenii simpli găsesc în spaţiul larg posibilităţi de regăsire şi puncte de refugiu, pe care nu le poate oferi nicio cetate în care nu există mobilitate, fie ea socială sau materială.

Năvala arabilor în secolul al VII-lea a micşorat spaţiul bizantin în mod considerabil. Chiar dacă prin aceasta Bizanţul nu a ajuns un stat mic, totuşi de acest fenomen se leagă pierderea acelor provincii care formau, din punct de vedere cultural şi material, un contrapunct faţă de noul centru al imperiului, Constantinopolul. Cu toate acestea, atunci când după perioadele aspre ale pierderilor s-a ajuns la o anumită stare de linişte, mai rămâne ceva din vechea

mentalitate şi nu doar ca ficţiune mentală. Căci imperiul a dobândit în epoca timpurie atât de multe bunuri culturale, încât secole întregi s-a putut hrăni din ele şi şi-a creat astfel o conştiinţă culturală imperială, care s-a integrat conştiinţei imperiale ca un tot. Cel puţin dăinuie, faţă de tot ce nu este bizantin, o conştiinţă de sine nu pe deplin nejustificată, care se sprijină pe această idee imperială. Dar şi Bizanţul de mijloc formează un stat cu importante preocupări în politica culturală, iar această politică culturală constituie factorul integral pentru înţelegerea constituţiei bizantine. Astfel, prezenţa constituţiei determină conducerea statului să cultive bine în aşa-numitul spaţiu gigant o conştiinţă de sine corespunzătoare lui, fără ca o astfel de politică culturală să devină în mod exclusiv un privilegiu al stăpânitorului. Ea se exprimă, dacă se poate spune astfel, ca o formă de integrare din ambele părţi, din partea împăratului şi a *res publica*, atunci când bărbaţi de stat promovează cultura, să zicem prin ridicarea de şcoli, iar aici se înţelege că se poate vorbi încă de acum despre o terminologie modernă, adică de termenul „statal”. Pe de altă parte însă, persoana fondatorului exprimă într-un mod îngust interesul statal, comunitar şi individual, adică scoate în evidenţă funcţionarea conceptului totalitar de Bizanţ.

Împăratul se consideră drept garant şi reprezentant al acestei conştiinţe de sine imperiale disputată, dar şi aclamată, cea din urmă întrucât poporul se poate oglindi în manifestarea puterii imperiale, adică vede concretizată în ea propria sa conştiinţă de sine – aceasta chiar prin unul din motivele pentru necontestarea ideii monarhice ca atare, în ciuda „rămăşiţelor conştiinţei” republicane care mai dăinuie.

Însă chiar cea din urmă împiedică o identificare

completă între imperiu şi împărat. Într-adevăr, se poate spune, în perioadele tulburi ale politicii bizantine existenţa constituţiei se desfăşura, între împărat de-o parte şi *res publica* de cealaltă parte. FIOAITEĂ a rămâne o entitate de sine stătătoare în definirea imperiului. Continuarea existenţei ideii unei *res publica* independente de-a lungul secolelor bizantine poate fi stabilită, după cum am menţionat mai înainte, cel mai limpede în cazul conflictelor, iar apoi se concentrează în critică la adresa împăratului.

Ca *locus classicus* ar fi citarea unui pasaj din istoricul Ioan Zonaras (secolul al XII-lea) 3, care îi reproşează împăratului Alexie I Comnenul că nu a despărţit statul de propria monarhie. împăratul ar fi schimbat vechile norme ale constituţiei (έθη) acestei *res publica*, altfel spus, a întors statul cu susul în jos; a dirijat permanent problemele statului ca şi cum ar fi fost afaceri particulare ale împăratului – ca stăpân (δεσπότης) şi nu ca administrator (οικονόμος), ceea ce pentru o terţă parte înseamnă o instanţă mai înaltă care îi dă sarcini, iar aici nu se poate înţelege altceva decât *res publica*. Oricât de „clasic” este pasajul din Zonaras, el nu aduce niciun fel de înnoire. În secolul al V-lea împărăteasa Verina îl declară pe împăratul Zeno nedemn de împărăţie (βασιλεία) deoarece ar fi dus statul (πολιτεία), spre prăpastie.4 în 640 se respinge co-domnia văduvei lui Heraclie, Martina, deoarece acest lucru putea să ducă în derută τάξις, constituţia Ρωμαϊκή πολιτεία5. În 813 anumite cercuri îl asaltează pe generalul Leon Armeanul să preia problemele administrative ale comunităţii, κοινόν, şi să se declare împărat.6 Chiar cuvântul τό κοινόν dezvăluie diferenţa şi este întâlnit mereu în relaţii asemănătoare. Încă o dată o referire la Zonaras pentru secolul al XI-lea: el reproşează împăratului

Romanos al IV-lea ajutoarele pentru chirii acordate de el, deoarece banii proveneau din vistieria statului; nu erau aşadar proprietatea împăratului şi nu puteau fi cheltuiţi pentru unii privilegiaţi.7

În mod normal bizantinii nu prea teoretizau asupra esenţei statului. De aceea este cu totul regretabil că suntem în posesia doar a câtorva fragmente din tratatul lui Petru Patriciu (secolul al VI-lea) despre „Ştiinţa politică" (Περί πολιτικής έπιστίμης). În orice caz, se dorea să se ştie că statul se află sub νόμοι, legi, ceea ce trebuie tradus aici ca linii directoare; de asemenea, şi alegerea împăratului era sub νόμος, însă nu avea loc doar din această perspectivă, deoarece împăratul este dăruit bizantinilor de către Dumnezeu, pe când imperiul este oferit celui ales de către cetăţeni (... παρά θεού τε διδομένην καί τών πολιτών δέξοιτο προσφερομένην) 8. Mai limpede şi fără echivoc în perioada târzie la Manuel Moschopoulos (secolele al XIII-lea şi al XIV-lea). Pentru el comunitatea (τό kolvov) este rezultatul unui contract între persoane cu drepturi egale, care se decid mai pentru un vârf monarhic, nu din considerente metafizice, ci pur practice.9 Vârfului i se cuvine loialitate tocmai datorită faptului că este rezultatul unei decizii a comunităţii, dar aceasta numai în măsura în care această kolvov este reprezentată şi protejată de el. Va trebui să mai vorbim despre ideologia imperială, care legitimează în cel mai înalt grad şi aproape în mod unic originea puterii imperiale ca venind de la Dumnezeu. Raportat la aceasta ideea lui Moschopoulos este uimitoare, deoarece nu spune niciun cuvânt despre numirea vârfului kolvov prin voinţa lui Dumnezeu, ci pune fără discuţie statul şi interesele sale mult deasupra monarhului. Fără îndoială că cea dintâi este din nou comunitatea şi nu împăratul. Ar fi o metodă

nedorită să eliminăm astfel de pasaje sub pretextul că Moschopoulos ar folosi aici idei platonice. Hotărâtor nu este izvorul – ceea ce este mereu valabil pentru Bizanţ –, ci faptul că un bizantin care era în temă cu conţinutul ideologiei imperiale şi trebuia să fie un cunoscător al ei nu o urmează nicidecum, ci dezvoltă o teorie care tăgăduieşte pur şi simplu esenţa ideologiei. În acest context nu este vorba de un studiu teoretic ca urmare a unei lecturi filologice platoniciene, ci de rezultatul polemic al unui fapt extrem de practic, ca să nu mai spunem de o interpelare la adresa stăpânului său imperial. Aici putem aminti că însăşi Biserica Ortodoxă a refuzat în diferite ocazii să depună prin ameninţare cu anatema jurământul de credinţă care trebuia depus pentru asigurarea descendenţei dinastice. Refuzul va fi foarte bine fundamentat pe baze canonice, însă în măsura în care cunoaştem datele, în discuţie era pusă în realitate puterea decizională relativă a împăratului asupra loialităţii supuşilor săi.10

Se poate foarte bine obiecta, ceea ce s-a făcut deja, că afirmaţiile şi opiniile citate, raportate la cantitatea mărturisirilor şi declaraţiilor nediferenţiate privind identitatea imperiului şi *res publica*, au prea puţină importanţă. O astfel de argumentare pierde din vedere în mod grosolan două lucruri: în primul rând nu ia în considerare cercurile şi circumstanţele din care provin toate aserţiunile „pozitive” referitoare la conceptul de dominaţie imperială. În al doilea rând, nu-şi face niciun fel de gânduri asupra riscului legat de opoziţia faţă de atitudinea autocrată a domnitorilor. Se poate pune la socoteală şi atitudinea de indolenţă din sânul poporului, care permite ca în vremuri de prosperitate să fie guvernat fără a fi întrebat şi doar în vremuri de criză protestează la adresa acestui fapt.

Tot atât de vie ca şi diferenţa dintre împărat şi *res publica* rămâne conştiinţa că această *res publica* trăieşte dintr-o ordine de drept care formează coloana sa vertebrală, iar ca instituţie este mai veche decât imperiul, adică se află deasupra împăratului. Aici se ciocnesc, până la un anumit grad, percepţii de provenienţă diversă din spaţiul istoric, însă primatul de drept se păstrează. Din conceptul de *optimus princeps*, atunci când poporul îl salută pe principe şi îl justifică, întotdeauna face parte şi ideea că el se află, într-o oarecare măsură, deasupra legii sau în afara legii. Formulări ca *legibus solutus* sau *lex animata* nu sunt de fapt sinonime, dar urmările practice sunt identice până la cel mai mic amănunt. Aceste formulări nu rămân în spaţiul îngust al festivităţilor şi celebrărilor ideologice, ele sunt preluate în texte juridice şi influenţează practica. Dovadă edificatoare este faptul că, la fel ca în vremea principatului timpuriu *oratio principis*, adică proiectul de lege pe care îl depune principele la Senat, trecea treptat fără vreo contestaţie, aşa încât foarte curând nu mai era nevoie de niciun fel de aviz din partea Senatului şi din *oratio* devine lege. Efectul ideii tabuizate de *optimus princeps* a introdus în reprezentările juridice ale timpului un element de nesiguranţă, o nuanţă ambivalenţă, care putea fi supusă manipulării. În acest mod au preluat avocaţii împăratului Iustinian I, atunci când au codificat dreptul roman în marele compendium al digestelor, o propoziţie a lui Ulpian, cu sens total general, dar care la origine fusese înţeleasă pur punctual: „Princeps legibus solutus est”.11 În instituţiile destinate tinerilor studenţi în drept se citeşte cu multă indulgenţă şi foarte temperat: „Licet legibus soluţi sumus, attamen legibus vivimus” – unde funcţia de dativ-ablativ rămâne într-o oarecare măsură sub semnul întrebării.12 Şi, tot ce

este posibil, doar conştiinţa juriştilor care adună şi selectează sau tendinţa lor spre independenţă să-i fi determinat să preia în codicele lor o constituţie din anul 429: „Digna vox maiestare regnantis legibus alligatum se principem confieri. Adeo de auctioritate iuris nostra pendet auctoritas. Et revera maius imperio est submittere legibus principatum”? 13 Probabil şi aici doar un Oktroy (privilegiu de parteneriat general)? În orice caz, ambivalenţa rămâne o constantă în întreaga istorie bizantină şi prin ea posibilitatea de manipulare. S-ar putea crede că împăraţii au păstrat în mod expres *legibus solutus*. Dar deja împăraţii anului 429 n-au mai făcut acest lucru, la fel şi viitorii lor urmaşi nu mai erau obligaţi faţă de *solutus*. Conştiinţa obligaţiei faţă de justiţie, ca un întreg, pare să fi fost în general mai puternică, chiar şi atunci când împăraţilor le-a făcut plăcere să îmbrace această obligaţie sub forma concesiunii. Rămâne ceea ce este fundamental şi hotărâtor. Căci în pofida conştiinţei de sine a unor împăraţi şi în pofida tuturor libertăţilor în interpretare şi amendament, în realitate ei nu sparg marele cadru ai dreptului roman, cel puţin nu prin stipulări stabilite juridic în scopul îmbunătăţirii poziţiei lor. Aproape niciun împărat nu pierde ocazia de a se prezenta ca administrator şi păzitor ai dreptului existent, ca apărător şi protector împotriva samavolniciei şi abuzului. Aici apare o reprezentare valorică şi o conştiinţă normativă de la care nu se poate eschiva niciun împărat, chiar dacă norma nu se prea împacă cu pretenţiile sale ideologice asupra autocraţiei, şi aceasta pentru că îşi are rădăcina în concepţia vechii *res publica*. Cu toate acestea rezolvarea încă nu a fost găsită. Există cazul – ceea ce confirmă *ad oculos* dezechilibrul ambivalenţei menţionate – ca unul şi acelaşi împărat care se pronunţă cu toată tăria că se află

peste lege pentru că trebuie să aibă dreptul – este vorba de împăratul Andronic al II-lea – de a numi o Curte judecătorească împotriva corupţiei şi de a confirma colegiul judecătorilor prin jurământ şi decret cu dreptul de a-l trage la răspundere chiar şi pe el, pe împăratul însuşi, şi dacă nu se reuşeşte nimic prin acest lucru, să se adreseze publicului cu plângerea lor.14 Unul dintre acei împăraţi care au făcut cele mai multe derogări de la lege după Iustinian, Leon al VI-lea, elimină legi care au existat încă din vremea foştilor împăraţi, pe motiv că nu ar fi fost acceptate de cei pe care îi privesc, că ar fi fost încălcate de supuşi sau că nu s-ar fi putut impune în faţa cutumei.15 Cu alte cuvinte: presupusul legiuitor „suveran” intră într-o relaţie de parteneriat, ceea ce îi rezervă populaţiei imperiului o poziţie pe care, conform celor spuse de acelaşi Leon, nicio putere monarhică legiuitoare nu ar fi cutezat să i-o dea la vremea ei. Contradicţia dintre cerinţa ideologiei şi realităţile politice este evidentă. Probabil împăratul Leon a fost impresionat de concepţiile juridice ale bătrânului său maestru, patriarhul Fotie, căruia nu pe nedrept i se atribuie paragrafele introductive ale codului de legi, numit *Epanagoge*. Aici legea este definită ca un contract comunitar al cetăţenilor (πόΛεως, συνθήκη κοινή); cu alte cuvinte nu se găseşte niciun cuvânt despre împărat ca sursă a justiţiei. El nu este dătătorul de legi în cadrul sistemului juridic existent decât atunci când este necesar să apere justiţia în vigoare, să o interpreteze făcând analogie cu legile existente sau să o completeze luând în considerare cutumele care s-au format.16 Ca în cazul filosofiei statale a lui Moschopoulos trebuie să subliniem din nou: în contextul nostru este neimportant faptul că definiţia fotiniană a legii merge în timp de la Papinian până la Demostene. Cu acest lucru se poate delecta istoricul de

formaţie clasicistă. Important aici este faptul că patriarhul Fotie a strecurat neobservat, într-un cod juridic, formulări complete şi o avalanşă de cuvinte despre împărat ca izvor de legi, cod ce trebuia publicat sub numele împăratului, deşi de fapt el era cel mai bun cunoscător al acestora. Şi chiar dacă *Epanagoge* nu ar fi fost publicată – deşi fără ea viziunea noastră editorială pentru acele timpuri nu ar fi fost aplicabilă –, în realitate rămâne formularea unui om care a fost cândva şeful cabinetului imperial, cât şi faptul că oricum această *Epanagoge* a fost foarte răspândită şi folosită.

2. LIMITELE AUTOCRAŢIEI

Conceptul de *res publica* văzut ca sistem judiciar existent şi valabil încă dinainte de monarhie este capabil să limiteze puterea monarhică. În cazul în care limitele sunt încălcate, atunci acel *consensus omnium* este pus cu uşurinţă sub semnul întrebării, adică apare primejdia revoluţiei conformă cu constituţia, despre care va mai trebui să vorbim.

Un sistem juridic asemenea celui roman, în care de la început şi pentru foarte mult timp *pater familias* avea drepturi de dominaţie asupra organizaţiei familiale, ce ajungeau până la puteri depline, care, chiar dacă sunt îndulcite, reapar în drepturile patronului faţă de clientela sa şi faţă de cei eliberaţi, dar numai în dreptul sacral nu şi în puterea statală propriu-zisă, oferă de la sine toate şansele pentru întemeierea de asociaţii sub conducerea unui patron, aflate în mare măsură departe de interferenţa din partea statului, nu numai ca asociaţii, dar şi în ceea ce priveşte posibilitatea de a aduce atingere membrilor săi prin braţul statului. Conform conştiinţei de sine a domnitorului bizantin, după cum a formulat cândva împăratul Leon al VI-lea – „astăzi există o putere

monarhică ce reglementează totul" –, astfel de organizaţii nu trebuie să existe în structura constituţiei. Dar faptul că ele sunt de găsit în continuare în Bizanţ este confirmat nu doar de părerea exagerat de bună a împăratului despre sine, ci, în opinia mea, chiar bazat pe existenţa continuă a concepţiilor juridice romane referitoare la clientelă şi parteneri. Aceasta reiese din chiar faptul că, trecând peste perioada bizantină, ele pot fi detectate până în perioada romană. Prezenţa lor dă mărturie asupra a ceea ce se poate constata în fiecare aserţiune constituţională: că nevoile economice se modelează în forme care ajung în cele din urmă să se apropie de constituţie, dar şi faptul că rămân acolo. Puterii statale îi rămâne cel mult o legitimare ulterioară pentru a salva cel puţin teoria, căci fără ea aşa ceva nu este posibil. Să menţionăm aici doar câte ceva din acest domeniu, întrucât ajută la clarificarea noţiunii bizantine de suveranitate a μοναρχικόν κράτος, a puterii monarhice. Nimeni nu va dori *apriori* să transfere orbeşte asupra Bizanţului conceptul modern de suveranitate. Dar chiar în funcţie de ea, specificitatea asociaţiei statale bizantine poate fi exprimată destul de limpede. Chiar dacă conceptul modern de suveranitate se analizează punând în prim-plan relaţiile unui stat cu celelalte, el are totuşi şi componentele sale politice interne, ceea ce înseamnă că puterea suverană nu poate şi nu trebuie să fie pusă sub semnul întrebării de nicio altă putere din stat, după cum nu trebuie să existe niciun drept de opoziţie activă faţă de puterea suverană. Dacă se presupune că face parte din suveranitate, ca deţinătorul puterii să poată ajunge la fiecare cetăţean, cel puţin la fiecare adult, nemijlocit şi fără vreun element intermediar autonom, atunci se pune şi întrebarea vitală în ce măsură un stat, prin sine însuşi, atenuează acest principiu, în timp ce nu doar deleagă, ci şi

cedează funcţii înalte către asociaţii de persoane şi grupări şi către şefii acestora, oricum către „persoane private”. Astfel, pe drumul concesionării, intervine în mod practic limitarea deplinei suveranităţi.

Astfel de asociaţii care limitează puterea statală ne sunt cunoscute în special din perioada timpurie a Bizanţului. Aici ar trebui numit pe primul loc *Colonatul*, o instituţie cu origine obscură şi contestată în importanţa ei pentru economia generală a Imperiului Roman târziu. Juriştii o tratează ca pe un capitol ai dreptului privat, deşi aparţine într-o măsură substanţială istoriei economiei şi comunităţii, fiindu-i proprii şi aspecte ale dreptului constituţional – chiar dacă nu la prima vedere. Pe noi ne preocupă acest colonat începând cu perioada timpurie a sistemului de impozitare diocleţian, acel *rugaţio-capitatio*, care, cu toată atractivitatea, pentru a se sustrage unei clauze ferme, ajunge totuşi la stabilizarea impozitării individuale prin legarea de pământ, în pofida deficitului de atunci privind forţa de muncă. În majoritate foşti arendaşi, colonii rămân de fapt liberi ca persoane (*conditione ingenui*), dar devin *servi terrae ipsius cui nati sunt*, adică „sclavi” ai pământului, pentru care sunt născuţi.17 Aşadar se înţelege de la sine că prin legarea de pământul moşierului le este ruinată treptat şi libertatea personală. Din perioada lui Constantin cel Mare, stăpânii au dreptul scris să-l pună în lanţuri pe colonul care dezertează; în 365 li se interzice colonilor să dispună în mod liber de o proprietate privată, de peculium18; în 371 li se acordă stăpânilor dreptul de a încasa 19 impozitele de la coloni în locul încasatorilor financiari de la stat, iar în 396 colonii pierd chiar şi dreptul de a intenta stăpânului un proces la tribunal.20 Moşierul nu mai este acum doar *dominus terrae*, de care sunt legaţi colonii, ci un *dominus* al lor

extrem de personal, cu puteri decizionale şi poliţieneşti aproape nelimitate. Bineînţeles, toate sunt o consecinţă a legilor imperiale. Însă, în plus, se creează impresia că aceste legi au fost impuse prin forţă de mai-marii stăpâni ai statului; că ele înseamnă totuşi încredinţarea drepturilor suverane către persoane private într-un cadru care trebuia să ducă în mod necesar la asociaţii economice cu caracter închis, în timp ce ele se puteau sustrage, datorită potenţialului lor economic, sub diverse forme suveranităţii statale. Astfel e posibil ca dezvoltarea sistemului să fi rămas blocată în perioada bizantină mijlocie timpurie – în orice caz o putem presupune din tăcerea surselor de informaţii –, însă foarte curând descifrăm un sistem *parohial* cu multe încrengături, care duce mai departe vechiul colonat într-o variantă sau alta, în principiu totuşi neîntrerupt şi permanent, ca o provocare admisă de puterea statală adusă suveranităţii.

Întâmplător, procedurile din cadrul/wiroara & ralui (7 iQOcnaaia), al patronatului, sunt mai nuanţate decât cele din colonat. Dar nici aici nu este nevoie să insistăm asupra dezvoltării prebizantine. În contextul nostru importantă este situaţia din Antichitatea târzie. În acest context cu greu se poate vorbi de anumite forme ale *patrocinium-uhxi* în oraşele Antichităţii târzii, unde câte un „binefăcător" bogat, care se bucura de prestigiu, acoperea din propriile venituri cheltuielile pentru splendoarea şi bunăstarea oraşului în care trăia sau de care se simţea legat şi în schimb primea onorurile şi aprecierile corespunzătoare, ci mai degrabă de apariţia patronatului care ar putea fi perceput în general ca o consecinţă a crizei economice din secolul al III-lea. Caracteristic este *patrocinium vicorum*. Libaniu prezintă o variantă detaliată şi nu fără interes personal.21 Satele se adună şi se plasează sub patronatul

unei garnizoane din apropiere, a soldaţilor şi comandanţilor lor. Scopul este de a scăpa de povara exercitată de colectorii de impozite. Avantajele care le reveneau garnizoanelor nu sunt relatate în amănunt, dar nu sunt greu de intuit. Astfel, atunci când colectorul de impozite venea, el se lovea de opoziţia activă a impozabililor protejaţi de soldaţi şi trebuia să se retragă cu puţin sau cu nimic. Un astfel de *patrocinium* militar trebuia să se manifeste cu atât mai devastator, cu cât, conform prevederilor constituţionale referitor la provincii, colectorul de impozite trebuia în caz de nevoie să se bazeze pe ajutorul instituţional al armatei. Dar şi unii funcţionari ai cancelariei dobândeau pentru ei înşişi calitatea dt *patrone*, la fel şi alţi înalţi funcţionari, care puteau aranja în avans procesul instituţional spre folosul protejaţilor lor şi mai presus de toate al marilor proprietari de bunuri, cărora patronatul le-a adus o creştere însemnată de terenuri şi pământuri. În acest caz micii proprietari de pământuri, de teama presiunii impozitelor, în cazul în care nu se refugiau (dvaxd) Qr) scrie) cu totul, cedau pământurile lor unui mare proprietar funciar şi se resemnau să rămână pe vechiul lor pământ ca arendaşi. Nu arareori ei sfârşeau în calitate de coloni legaţi de glie. Adeseori era pentru ei în mod sigur mult mai onorabil decât o viaţă în permanentă tensiune economică. Se presupune că moşierii ar fi împins lucrurile în această direcţie, şi nu de puţine ori. Acum noul stăpân îi împiedică pe colectorii de impozite să intre de fapt în contact cu ţăranii până atunci liberi; el se sustrage împuternicirilor lor poliţieneşti. Bineînţeles că noul proprietar trebuia să poarte povara impozitului, dar în mod cert el deţinea suficiente mijloace, mai ales dacă era proprietar funciar, dar şi persoană publică, să scadă valoarea impozitului spre

folosul său. Ocazional se vorbea despre o imunitate a terorii. Există cele mai variate încrengături ale sistemelor, un fel de *patrocinium*, care iau dreptul proprietarilor funciari asupra colonilor şi a celor asemenea lor. Nici marii episcopi nu lasă să le scape aceste forme ale patronatului.

Contrar colonatului, în cazul *patrocinium-ului* nu se poate vorbi de o concesiune statală asigurată prin legi. Legiuitorul şi-o asumă oricum, punând mereu noi obstacole dezvoltării. Întrucât vedea o primejdie doar pentru fisc şi nu era în stare să lege răul de rădăcina socială, măsurile sale au dat greş. Colonatul şi *patrocinium*-ul prezintă în structura lor unele trăsături asemănătoare, oricum, nu arareori *patrocinium-ul* se revarsă în colonat. Ceea ce înseamnă că relevanţa constituţională istorică a ambelor sisteme trebuie judecată în chip asemănător. Perioada bizantină târzie prezintă asemănări şi noi aspecte în ambele cazuri. Legarea de glie este mai relaxată, mâna statului mai puternică în unele cazuri, însă puterea dominatoare a proprietarului de bunuri pare să fie neslăbită şi, cu cât este mai mare, cu atât mai puternic se consolidează forma de control cu structură proprie a dreptului privat în faţa căruia statul trebuie să se resemneze. Pentru slăbiciunea acestui stat stă drept mărturie faptul că împăraţii înşişi cedează tot mai des pământul împreună cu oamenii care trăiesc pe el, adeseori chiar şi aşa-numitele sate libere, unor oameni importanţi, mai mult sau mai puţin merituoşi – în defavoarea înaltei lor autorităţi, în timp ce de aici apar în mod vizibil structuri cvasiautonome în interiorul statului.

Este nevoie să spunem un cuvânt despre *Pronoia* bizantină, despre aşa-numitul „sistem feudal” cu amprentă bizantină. Acest sistem nu ne interesează aici ca fază a unei dezvoltări social-economice; nu este vorba de renta

feudală şi importanţa ei, ci din nou doar de conţinutul său istorico-constituţional. Pornind de la acest mod de analiză, *Pronoia* nu înseamnă în niciun caz încercarea de a pune bazele unui sistem administrativ pe un teritoriu imperial amorf prin cedarea de pământ către vasali loiali; în primul rând, pentru că relaţia de obligativitate şi loialitate nu se află în prim-plan. Important este următorul proces: darea cu împrumut a *Pronoia* – pământ şi cultivatorii pământului împreună cu suma datorată ca impozit – trebuia să uşureze şi să asigure din punct de vedere economic procesul de remunerare de către stat a militarilor, senatorilor etc. Sumele impozitate, din care trebuia să fie plătit cel favorizat, nu mai curgeau direct în vistieria statului, ca de aici să fie retribuit. Mult mai mult, pământul supus impozitării şi cultivatorul care are datoria de a achita impozitele sunt trecute direct celui ce urmează a fi remunerat ca să-şi poată lua singur suma cuvenită, cel puţin atât cât este stabilit în certificatul de donaţie şi în cadastrul funciar. Nu sunt periclitate nemijlocit niciun fel de drepturi statale de suveranitate. Dar în practică, drepturile transferate implică împuterniciri poliţieneşti şi creează în cele din urmă o *dominium* asupra celor supuşi impozitării, care intră în mod cert în conflict cu administraţia obişnuită a provinciei din pricina problemei în cauză. Cu alte cuvinte, trebuie să facă în aşa fel încât puterea statală să piardă mai mereu în provincie; să pună stavile puterii nemijlocite a guvernului, lucru care se aseamănă destul de mult cu *patrocinium-ul* şi colonatul. Astfel se organizează Imperiul Bizantin, cel puţin parţial, sub o formă căreia îi este străin caracterul unei autocraţii nelimitate.

În plus, nu trebuie să fie uitată construcţia normală a unui corp statal mai mare: provincii, guvernări regionale,

oraşe, comune. Că ea nu are prea multe în comun cu vechile organizaţii regionale şi oraşe autonome din epoca bizantină este în general părerea neunanimă a învăţaţilor. Se pune doar întrebarea, dacă nu cumva aceasta înseamnă *apriori* declinul oricărei forme de autoadministrare. O reflecţie temeinică asupra dificultăţilor de comunicare între oraş şi sat, provincie şi capitală ne face mai circumspecţi. Aşa-numitul *Nomos georgikos* din secolul al VII-lea n-a fost întocmit cu scopul de a prezenta activitatea unui funcţionar imperial într-un sat de ţărani ca şi cum ar fi o instanţă adecvată pentru toate cazurile. În ceea ce priveşte oraşele, se poate judeca oarecum pozitiv, iar hotărârea poate fi pronunţată, chiar dacă, din păcate, materialul nu a fost niciodată prezentat în mod coerent. Bineînţeles, în primul rând trebuie eliminată istoria oribilă privind instituţionalizarea dominaţiei episcopale orăşeneşti în Imperiul Bizantin din epoca timpurie. Ceea ce pare a fi o astfel de dominaţie orăşenească poate fi redus în mod evident la stări de urgenţă clar definite, în care administraţia statală a guvernatorilor de provincii sau comandoul militar al *duces*-ului au acţionat lamentabil. În aceste situaţii populaţia vedea în episcop un *Defensor civitatis* de încredere, care mergea cu poporul la deliberări, recomanda măsuri şi organiza, iar ocazional negocia cu duşmanul, chiar în înţelegere cu cetăţenii şi împotriva voinţei organelor statale care vegheau de la distanţă, şi acest lucru până la capitulare. În mod evident episcopii uitau de obligaţiile lor faţă de popor, totuşi nu tot atât de des ca funcţionarii statului. Aici se adaugă şi faptul că, prin însăşi legea dată de Iustinian, drepturile episcopilor au fost îngrădite, care deşi nu aveau nimic de-a face cu autoritatea, sancţionau totuşi amestecul discreţionar în situaţii delicate, pe motiv că împăratul

însuşi vedea în episcop un *Defensor plebis* înnăscut, ca organ de control potrivit pentru funcţionarii săi. Aici nu este vorba niciodată de dominaţie în sens statal.

În altă ordine de idei, în ceea ce priveşte „autonomia" orăşenească, se înţelege de la sine că nu este vorba niciodată de drepturi „suverane" alepo/zs-ului, independent de împărat şi guvernator, ci de fiecare dată de un mod de a hotărî în comun sau cel puţin de dreptul de a fi ascultat. Totuşi ici şi colo dreptul de rezolvare independentă a situaţiilor comunale interne, care aveau puţină legătură cu interesele imperiului şi ale guvernului central, era lăsat de organele statului în seama reprezentanţilor comunali. Prin aceasta este posibil să fie demonstrată continuitatea acestor „libertăţi" în modul cel mai adecvat, dacă urmăm drumul retroactiv pornind de la istoria târzie. De exemplu, Tesalonic: Când în anul 1423 Andronic Paleologul a cedat Veneţiei în numele său şi al comunităţii cetăţenilor (!) oraşul, el a făcut-o în termenii Veneţiei, însă pe lângă alte cerinţe să fie garantate normele şi cutumele vieţii orăşeneşti.22 Din reclamaţiile de mai târziu vedem că acestor cutume le aparţine şi un consiliu format din 12 cetăţeni de vază, care se întrunea de trei ori pe săptămână – dar nu ca o organizaţie permanentă, ci doar cu scopul de a reglementa o serie de probleme orăşeneşti – şi în afară de aceasta, un fel de tribunal privind anumite situaţii cetăţeneşti.23 Dacă mergem înapoi 80 de ani găsim Tesalonicul în cele mai dure tulburări ale războiului civil. Oricât de revoluţionar ar fi fost regimentul „zeloţilor", toţi istoricii care relatează episodul scot în evidenţă, drept ceva de la sine înţeles şi cunoscut, faptul că în situaţii normale în Tesalonic exista un consiliu care ducea tratative cu guvernatorul, se sfătuia şi hotăra asupra bunăstării oraşului. Din nou se cere o

garanţie pentru obţinerea drepturilor şi libertăţilor orăşeneşti care li se şi acordă.24 Iar când în anul 1205 împăratul cruciat Balduin a cucerit Tesalonicul, el a garantat, conform relatărilor corespunzătoare a trei istorici, prin scrisoare şi sigiliu, έθιμα şi ελευθερία lor, adică „cutumele” şi „libertăţile” lor.25 Oricât de schimbătoare ar fi fost aceste norme de-a lungul secolelor, oricât de puţin cuprinzătoare ar fi putut fi libertatea, putem pune la baza lor, ca parte esenţială, o formă moderată de autoadministrare, care s-a întins pe câteva secole, pentru ca în 1205 să fie deja recunoscută ca un bun vechi şi un drept străvechi. Dar Tesalonicul nu este un caz singular. Am merge prea departe dacă ar fi să redăm exemplele mai de seamă. Totuşi atragem atenţia doar asupra faptului că aceste aranjamente orăşeneşti s-au manifestat în mod concret îndeosebi în vremea războiului civil la mijlocul secolului al XIV-lea, deoarece până şi craiul sârb a lăsat neschimbate privilegiile oraşelor greceşti cucerite. În plus, în această perioadă adunarea populară decizională din capitala Constantinopol ajunge să aibă o nouă însemnătate.

În favoarea autoadministrăm, din perioada bizantină de mijloc, vorbeşte însuşi faptul că în secolul al XII-lea, în cele mai diverse puncte ale imperiului, se dezvoltă dominaţii orăşeneşti teritoriale – adeseori doar pentru scurt timp, evident pentru că cetăţenii de vază şi bogaţi ai oraşului ştiau să exploateze din plin drepturile autoadministrării precare şi să le folosească în favoarea lor. Pe lângă acestea mai sunt citate nu puţine cazuri izolate. Ca exemplu îl avem aici pe episcopul Mihail Choniatul din Atena, care îl sfătuieşte pe locuitorul din insula Euboia nu doar să se plângă, ci să decidă el însuşi în adunarea populară asupra problemelor.26 Mai este apoi

oraşul Amaseia, unde Alexie I convoacă poporul la primărie pentru a finanţa o campanie de luptă. La adunare iau parte nu doar cei aleşi, ci şi reprezentanţi ai poporului.27 Orice ar fi spus împăratul Leon al VI-lea în Novela 46, atunci când a vorbit despre faptul că problemele fiecărui oraş ar fi o chestiune care îl priveşte doar pe împărat, realităţile istorice nu vorbesc aceeaşi limbă.

Se înţelege de la sine că izvoarele de dinainte şi imediat de după el nu vorbesc cu claritate despre perioada sa şi a generaţiei sale. Totuşi acest lucru nu este valabil doar pentru tema noastră, deci nu ne poate surprinde prea tare. Dar încercarea de a identifica rămăşiţele bizantine timpurii ale autoadministrării orăşeneşti, care apar cu claritate în legile lui Iustinian şi se identifică până la un anumit grad cu „privilegiile" despre care se vorbeşte până la sfârşitul imperiului, nu pare a fi întru totul nelegitimă.

4. ORGANELE CONSTITUŢIONALE

În literatura secundară este obiceiul a se vorbi de mult timp despre trei factori constituţionali sau organe constituţionale bizantine, care sunt, în orice caz, de o importanţă deosebită pentru alegerea împăratului, deoarece de acceptarea lor depinde legitimitatea unui împărat. Ceea ce s-a spus până aici despre grupările private, patronat etc., care limitează puterea stăpânilor, poate fi introdus cu mare greutate în „dreptul constituţional". Este antestatal şi para-statal. Este vorba despre elemente a căror apariţie se leagă de faptul că normele constituţionale propriu-zise nu erau suficient de precise şi nici suficient de cuprinzătoare ca să le obstrucţioneze. Senatul, poporul şi armata aparţin unei alte categorii. Dacă cercetezi istoria lor, atunci se impune într-adevăr denumirea de organ constituţional, cel puţin în

anumite perioade. Mai exact spus: *Consensus omnium*, pe care se bazează în cele din urmă exercitarea stăpânirii în Bizanţ, se exprimă prin aceste organe, care acţionează în mod reprezentativ pentru toată populaţia imperiului în momente hotărâtoare.

În această triadă Senatul joacă un rol important, evident privind înapoi spre conceptele romane ale perioadei principatului timpuriu republican. Nu ne putem permite să dăm un verdict asupra acestui rol în măsura în care este relevant pentru înţelegerea constituţiei, dacă nu se încearcă studierea lui de-a lungul întregii perioade bizantine. Dar pentru început trebuie să se caute a se vedea pe fundalul Senatului roman Senatul din Constantinopol; a se stabili în ce privinţe se deosebeşte de el şi care este particularitatea lui. La Roma este vorba în principal, chiar dacă nu în exclusivitate, de foşti magistraţi ai Republicii care, prin experienţa şi autoritatea lor contribuie esenţial la luarea deciziilor privind cursul politicii, chiar dacă le lipsesc limitele exacte ale puterii depline. Senatul bizantin – nu este vorba aici de clasa „aristocrată” a senatorilor – este format în cea mai mare parte din funcţionari activi de rang înalt ai imperiului şi reprezentanţi de onoare ai Curţii imperiale, completat prin numiri personale făcute de împărat. Prin aceasta, Senatul reprezintă vârful guvernului şi stăpânirii imperiului. Ar putea fi numit Consiliul coroanei. Având în vedere puterea discreţionară a împăratului de a dispune de cercurile înalte ale instituţiilor şi demnitarilor, Senatul este astfel, pe de o parte, mult mai puternic subordonat puterii împăratului faţă de cum era în perioada principatului. Pe de altă parte, identitatea organului consultativ şi a executivului angajează neîndoielnic o şi mai mare eficienţă a acestuia din urmă. Întrucât la o schimbare de tron

împăratul numea, şi nu arareori, în poziţiile înalte libere pe cei care l-au ajutat să ajungă la purpură, adică pe cei cărora le era dator, un astfel de Senat putea prea bine să dezvolte o conştiinţă de sine specifică şi proprie. Această conştiinţă de sine a fost împământenită chiar de împăraţi, când au ridicat în anul 359 Senatul de la Constantinopol la rangul celui de la Roma. În plus, întrucât, potrivit unor documente plauzibile, Constantin cel Mare a aşezat la Constantinopol senatori din vechea Romă, se poate presupune că modelul roman a influenţat mai ales acolo unde Senatul din vechea Romă, mai exact în perioada târzie, nu a lăsat jumătatea de vest a imperiului lipsită de conştiinţa de sine. Fireşte, Senatul bizantin dispune tot atât de puţin de competenţe bine conturate ca şi cel roman, ceea ce are, bineînţeles, avantajele şi dezavantajele sale. Totuşi el trebuie văzut ca fiind ancorat în Constituţie. Aceasta lămureşte convingerea poporului bizantin care, de exemplu, a aclamat Senatul în scurta perioadă fără împărat din 518 cu expresia Tu vincas. Prin urmare l-a recunoscut ca suveran pe acea perioadă, 28 ceea ce sugerează chiar şi atitudinea unor împăraţi faţă de Senat. Pătrunderea în politică a Senatului nu se limitează neapărat doar la obligaţiile împăratului, despre care mai trebuie să vorbim în mod special. El a însoţit mereu activitatea politică a împăraţilor suverani în mod determinant şi hotărâtor, chiar dacă există mari oscilaţii şi uneori nu reprezintă nimic altceva decât un organ despotic şi manipulator al autocratului. Care organ constituţional nu a fost pus în primejdie în cursul istoriei sale! Acest lucru ne va surprinde puţin: Senatul este cu atât mai tare, cu cât este mai slab tronul ocupat; atunci când există conflicte constituţionale sau când dorinţa împăratului era ca o decizie politică, de exemplu faţă de străinătate, să nu

purceadă doar de el.

Câteva exemple privind acţiunea acestor instituţii: Deja guvernarea împăratului intermediar Basilisc în secolul al V-lea nu doar subzistă, ci şi cade prin voinţa şi prin dezaprobarea Senatului.29 Opoziţia Senatului la adresa lui Anastasie creşte tot mai mult şi ca urmare împăratul trebuie să admită chiar şi acuza de a-şi fi încălcat jurământul.30 împăratul Iustinian I a urât efectiv Senatul după revolta *Nikay* excluzându-l mai mult sau mai puţin din problemele guvernării. Dar a fost suficient o simplă boală a împăratului, pentru ca senatorii să se implice iarăşi în plan politic.31 Sub „tirania" lui Focas, Senatul a reluat legătura îndepărtată cu exarhul din Cartagina şi a declanşat astfel insurecţia împăratului Heraclie.32

După moartea acestui împărat, poziţia Senatului este deosebit de puternică. El hotărăşte acum singur asupra structurii conducerii imperiului, chiar dacă în testamentul decedatului văduva sa este menţionată şi, deşi nedefinit, introdusă prudent în regimentul imperiului. Senatul face însă imediat, prin gura tânărului împărat, declaraţia sa către popor şi interpretarea ei legală.33 Amuzant şi totuşi nu fără semnificaţie: împăratul Mihail al II-lea, rămas văduv, dorea să se recăsătorească cât mai repede posibil, dar avea grijă de bunul său renume, deoarece poligamia succesivă prea extinsă nu era bine văzută în Bizanţ. Aşa că el solicită în secret Senatului ca acesta să facă presiuni, adică asupra împăratului, să se recăsătorească. Dacă el nu va răspunde la această solicitare, vor face o revoluţie şi îl vor demite! Oricum povestea trădează ideea că Senatul avea ceva de spus împăratului. De fapt este promulgată o relevantă πρόσταγμα (ordonanţă) – cu alte cuvinte, *terminus tehnicus* pentru decrete imperiale – a Senatului

către împărat.34 împăratul Leon Armeanul şi Senatul au evaluat cu totul diferit politica ce trebuia adoptată faţă de bulgari. Totuşi cronicarul observă sobru: Senatul s-a impus.35 împărăteasa Teodora, văduva lui Teofil, trebuie să dea socoteală înaintea Senatului, 36 iar ţarul bulgar Simeon, atât de periculos pentru imperiu, se pune nemijlocit în legătură cu Senatul, ocolindu-l pe împărat, cu scopul de-a fi mai aproape de ţelurile sale.37 Senatul are mereu un cuvânt de spus la încheierea căsătoriilor imperiale; sunt promulgate *addendum-uri* la legi în cadrul adunărilor Senatului38 şi se iau asigurări statale bazate pe jurământ de la marii generali care stipulează că sunt apărate nu doar drepturile dinastiei, dar îi rămâne şi Senatului respectul cuvenit.39

Familiile dinastice puternice ale Comnenilor şi Laskarizilor lasă puţin loc Senatului. Dar sub Paleologi, cel mai târziu sub Andronic al II-lea, el dobândeşte o nouă relevanţă, deoarece se constituie, chiar sub acest împărat, ca instanţă de arbitraj între el şi nepotul său răzvrătit, Andronic al III-lea. Încă în ultimele zile ale imperiului vedem Senatul în tratative directe cu Mohamed Cuceritorul. Aceasta este o alegere care s-a perpetuat fără dificultate.

Totuşi dacă Senatul nu a ajuns la acea putere permanentă pe care a deţinut-o Senatul roman de-a lungul secolelor, aceasta rezidă pe lângă alte motive, înainte de toate, în aceea că el a participat întrucâtva la instabilitatea Imperiului Bizantin. Lipsa eredităţii nu numai în cadrul poziţiilor înalte, dar şi în al demnităţilor de la Curte, permanentele răsturnări în ranguri, atunci când la cârmă venea un nou împărat sau o nouă dinastie trebuia să arate recunoştinţă simpatizanţilor partidului său, afectau bineînţeles Senatul însuşi, constituit din aceste eşaloane, şi

împiedica ancorarea lui într-o pătură aristocrată stabilă. Şi chiar dacă se poate vorbi începând cu mijlocul secolului al XI-lea în Constantinopol despre o pătură de sus stabilizată, măsurile din a doua jumătate a secolului al XII-lea pun acest lucru sub semnul întrebării, mai ales atunci când unii împăraţi „înnobilau" în mare măsură oameni din diferite bresle şi meserii. Faptul că, din timpul comnenilor şi tot atât de accentuat sub paleologi, cele mai înalte poziţii şi demnităţi erau acordate membrilor dinastiei împiedica independenţa; Senatul subzistă şi cade, cu bune şi rele, împreună cu dinastia. El nu mai poate prezenta niciun interes; prin argumente prea insistente îşi periclitează propria familie. Acolo unde unii o mai fac, nu ca senatori, ci ca membrii de familie, ei grăbesc doar căderea imperiului.

Să ne amintim de existenţa constituţiei romane din secolul al III-lea d.Hr., când armatei îi revine o importanţă deosebit de exagerată. Dacă Bizanţul este încă legat de conceptele constituţionale romane, mai aparţine atunci armata bizantină organelor constituţionale? Problema caracterului militar al monarhiei bizantine este strâns legată de acest lucru. Din totalul de 88 de împăraţi principali pot fi desemnaţi cel puţin 30 care au dus imperiul lor, mai mult sau mai puţin, la mărire, în primul rând ca generali sau conducători de oşti, fără să fi fost toţi „împăraţi soldaţi", în sensul folosit vizavi de apariţiile imperiale din secolul al III-lea. Totuşi ei au fost împăraţi militari. În cazul a cel puţin 18 din cei 30 se constată că au ajuns la tron din taberele campaniilor, tocmai pentru că erau generali cu calităţi deosebite şi pentru că armata îi dorea ca împăraţi. În orice caz, potenţialul militar are în realitate rolul său în actul alegerii împăratului. Cum s-a întâmplat în fiecare caz, amănuntele despre acest lucru le

voi prezenta mai târziu. Aici fac doar o remarcă fundamentală. Rolul armatei în existenţa constituţiei romane nu face parte în niciun caz din amintirile republicane autentice, iar când situaţii asemănătoare ameninţă să se răspândească în Bizanţ, istoricii vorbesc despre *tyrannis*. Mi se pare semnificativ pentru vigoarea vechii idei democratice faptul că din cadrul organelor constituţionale rămase, de-a lungul timpului armata a fost mereu împinsă aproape cu totul spre periferie – de remarcat că armata s-a simţit în acest fel neglijată.40 Desigur, putem să aflăm aproape întotdeauna, atunci când protocolul unei alegeri de împărat este prezentat de istorici mai în detaliu, despre aclamaţiile din partea armatei. În multe cazuri însă se pare că atunci când se făcea referire la această „armată”, era vorba de fapt de trupe impunătoare de gardă a căror calificare militară cu greu le ajungea să-şi impună voinţa în faţa Senatului şi în special în faţa maselor populare. În niciun caz trupele de linie nu s-au identificat niciodată cu ele.

Rămâne să vorbim despre factorul popor şi rolul său în existenţa constituţiei. Cu această ocazie trebuie menţionat de la bun început că, în principal, este vorba întotdeauna despre poporul din Constantinopol, deoarece nu putea fi altfel având în vedere dificultăţile de comunicare în epoca respectivă. Este greu de imaginat că acest popor s-ar fi legat nemijlocit de tradiţiile poporului roman (în text: *Populus Romanus*). La importanţa acestuia se ajunge mai mult prin „masă” şi greutatea ei pe care o reprezintă în Constantinopol, unul dintre puţinele oraşe mari ale vremii; o masă de mişcare mediteraneeană şi nu fără forme organizatorice, care în primul rând nu avea nimic de-a face cu constituţia statului, dar care în final avea impact asupra ei.

Să începem cu cel din urmă: Punctele concrete de pornire pentru mobilitatea politică a maselor marilor oraşe rezidă, pe lângă alte cauze, în primul rând în proasta înţelegere a aşa-numitelor partide-circ. Este vorba de grupări libertine care erau interesate în primul rând de evenimentele sportive de pe hipodrom. Totuşi ele sunt oricând gata să facă dintr-o lozincă sportivă, din participarea frenetică de partea unuia sau altui jocheu, o lozincă politică a comunităţii sau a politicii imperiale. Niciodată nu-l aveai pe împărat atât de rapid şi solicitat înaintea ta ca pe hipodrom; niciodată aparatul său funcţionăresc nu era atât de prezent ca aici. Nu poţi pune pe seama acestor grupări nici apartenenţa lor puternică la o linie politică generală, dar nici la una de politică religioasă. Ele îi urmau fie pe agitatori, care aveau în minte doar scopurile lor personale sau se aflau în slujba unor oameni de seamă ai căror propagandişti erau, fie protestau în faţa împăratului, ceea ce reprezenta aşa-numita voce generală a oraşului. S-ar putea presupune cu oarecare precauţie că albaştrii se recrutau din acele pături care erau în dependenţă socială de „aristocraţie”, deci personalul palatului, servitori, distribuitori, care cântau cântecul acelora a căror pâine o mâncau; în timp ce verzii acţionau mai degrabă sub lozinca unei „pături de mijloc”, influenţaţi de fabricanţi şi negustori, meseriaşi care nu erau lipsiţi de avere şi poate şi de foşti funcţionari şi persoane onorabile, care datorită cinstei şi demnităţii lor şi-au pierdut influenţa la Curte. Astfel explică cel mai bine opoziţia faţă de lozincile albaştrilor. Cu aceste grupări se puteau face legături, cu ele puteau fi declanşate mişcări militare, posibil decisive din punct de vedere politic – acest lucru mai ales în Bizanţul timpuriu şi în primele generaţii ale Evului Mediu. Aceste grupări, asemenea partidelor, au

avut o viaţă mai lungă decât s-a presupus în general. Iar dacă în Cartea ceremonialelor din secolul al X-lea ele joacă doar un rol statistic, aceasta nu spune nimic despre importanţa lor politică, deoarece editorul unui calendar de manifestări de la Curte nu putea avea ocazia menţionării acestui lucru. În pofida tuturor adversităţilor iraţionale, aceste grupări nu puteau fi împiedicate ca ocazional, fără agitaţie şi fără conducător, să se coalizeze şi să scoată în prim-plan propriile lor ţeluri, acele ale maselor propriu-zise, adică în anumite circumstanţe să se opună conduitei atât a albaştrilor, cât şi a verzilor. Aproximativ din secolul al X-lea aceste grupări par a se identifica cu breslaşii şi meseriaşii, care nu reprezentau o grupare deplin unitară, nici din punct de vedere economic şi nici politic, ci serveau diverselor interese economice. În următoarele secole ai impresia că grupările se reaşază; micii negustori şi meseriaşi formează o comunitate de interese, care, datorită importanţei sale economice, este capabilă să-şi susţină interesele fără mobilizarea maselor. De la sfârşitul secolului al XII-lea ei reprezintă o putere, în faţa căreia mai eşuează câte un împărat, chiar dacă aristocraţia îl sprijină.

În orice caz „poporul” trebuie văzut ca un organ constituţional – oricât de variabil ar putea fi *în actu* şi greu de definit – întrucât participarea sa în Bizanţ de-a lungul tuturor secolelor este recunoscută ca element necesar în constituirea acelui *consensus omnium*, pe care se sprijină monarhia. Această participare la alegerea împăratului, ca şi aceea a Senatului, trebuie tratată în mod special. Ea corespunde caracterului oscilant al unui consens exprimat cândva şi în acelaşi timp simţului politic al multor împăraţi, deoarece ei tind, după cum o cere situaţia politică, spre o actualizare a consensului exprimat, în timp

ce prezintă chestiuni de stat nu doar Senatului, ci solicită şi părerea poporului, în orice caz cerând insistent acordul. împăratul Anastasie41 şi Iustinian I42 se prezintă în faţa poporului la hipodrom şi îşi justifică măsurile luate. În negocierile sale de politică externă cu kaganul avarilor, Heraclie ţine să fie însoţit nu doar de oficialităţi importante, ci şi de reprezentanţi ai negustorilor şi breslaşilor, în acelaşi timp atrăgând şi reprezentanţi ai albaştrilor şi verzilor.43 Văduva sa, Martina, convoacă mereu poporul pentru a-şi impune propria interpretare privind testamentul imperial.44 Reprezentanţi ai „partidelor" semnează documentele Celui de-al IV-lea Sinod ecumenic, 45 iar Leon al III-lea explică măsurile sale iconoclaste în discursuri către popor.46 Există relatări chiar despre dialogurile pe care Constantin al V-lea le are cu poporul la hipodrom în legătură cu aceeaşi problemă iconoclastă, ţinute în stilul dialogurilor care ne sunt cunoscute din secolul al V-lea.47 Alexie al III-lea încearcă într-o adunare să convingă poporul asupra importanţei unui impozit special. Se loveşte însă de refuz şi trebuie să accepte acest fapt.48 Epoca imperiului niceean duce lipsa factorului mase ale marelui oraş, din această pricină abia dacă se aude câte ceva despre participarea politică a poporului. Pentru perioada târzie, sub dinastia Paleologilor, sunt menţionate cel puţin două etape caracteristice. În lupta sa pentru legitimitate în faţa partidei opozanţilor Laskarizi, care sub masca aşa-numitei schisme arseniene au îmbrăcat o haină politico-religioasă, Andronic al II-lea a trebuit, aşa cum a făcut-o ocazional şi tatăl său, Mihail al VIII-lea, însă dintr-o poziţie mai dificilă decât el, să convoace în repetate rânduri adunări şi să se disculpe pentru diversele articole defăimătoare care circulau în popor; el a convocat poporul şi întru apărarea

politicii sale externe.49 Dar chiar şi un împărat plin de aroganţă ca Ioan al VI-lea Cantacuzino nu mai poate evita astfel de adunări. El are mereu nevoie de bani pentru apărarea imperiului şi pentru războiul civil şi îi poate obţine de la aceste adunări doar cu mare efort şi nu întotdeauna.50 În cele din urmă, cronicarul Duca pare să insinueze că de fapt nu împăratul Manuel al II-lea, ci poporul din Constantinopol a fost acela care, după înfrângerea Cruciadei de la Nicopole din anul 1396, ar fi refuzat capitularea în faţa turcilor.51 Potrivit lui Duca, ultima explicaţie a împăratului Constantin al XI-lea Paleologul sună astfel: – discursul lui Sphrantze din *Chronicon maius* vine din partea episcopului Leonard de Chios – „Eu nu am dreptul să vă cedez vouă (turcilor) oraşul. Aceasta nu este problema mea, ci a cetăţenilor săi”. 52 Dar acolo unde, pe lângă alegerea împăratului, sunt menţionaţi în mod deosebit Senatul şi poporul ca factori constituţionali, este o stare de fapt care unora le pare bizară: este vorba de revocarea împăratului. Dacă W. Ensslin a constatat cândva că nu a existat nicio modalitate constituţională de a-l detrona pe împăratul care a fost o dată ales, atunci, după părerea mea, acest lucru este fals. Să ne amintim doar de cuvântul lui Theodor Mommsen referitor la „revoluţia permanentă legal”, care îl alege pe împărat potrivit voinţei poporului şi tot la fel îl detronează – o propoziţie dură, după Mommsen, de la care nu trebuie să ne aşteptăm să fie expusă în literatura bogată obţinută de noi, dar care a „trăit în suflete” şi cu care s-a făcut totuşi istorie, dacă nu literatură. Din punct de vedere istoric se disting două feluri de revoluţii bizantine: acelea care izbucnesc aşa-zis ex*abrupto*, ca un eveniment natural, şi altele care urmează ca un soi de protocol şi liturghie a revoluţiei, oarecum ca „documente constituţionale” deja

dinainte pregătite. Diferenţa poate fi analizată din surse. Însă în final ea suferă din motive care nu sunt relatate de către surse imediate, detaliat şi sub diversele sale aspecte. Din când în când relatarea este atât de insuficientă încât nu se poate afla absolut nimic despre motive, protocol etc., ceea ce nu înseamnă că astfel de chestiuni nu ar fi putut intra în discuţie. Ceea ce se înţelege printr-o revoluţie justificată de un protocol poate fi explicat printr-un exemplu: sub conducerea lui Iustinian al II-lea, în anul Domnului 695, candidatul celor nemulţumiţi, generalul Leontie, a mobilizat noaptea poporul din toate districtele oraşului să vină la Hagia Sophia. Masele au urmat invitaţia lui. Apoi îl aduc pe patriarh din palat şi îi cer să săvârşească o introducere liturgică. Se rosteşte versetul din psalm: „Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul”: Poporul răspunde pe douăsprezece voci bine sincronizate, adică într-un cor bine pregătit: „Moarte şi pierzare oaselor lui Iustinian”. Către dimineaţă se merge la hipodrom, locul alegerii împăratului. Iustinian este târât într-acolo, i se taie nasul şi limba, şi în felul acesta este descalificat pentru domnie, pentru că integritatea corporală face parte din calităţile împăratului. Următorul act este ευφημία, aclamarea lui Leontie, care devine astfel împărat.53 Conform istoricilor, ceea ce exprimă poporul aici prin glasurile celor doisprezece „atinge” calitatea de împărat a lui Iustinian. Actul este desemnat ca δυσφημια, ceea ce se numeşte *condemnaţio*. Această terminologie se întâlneşte mereu de-a lungul secolelor, dovedindu-se a fi un *terminus tehnicus* în istoria constituţiei bizantine. Ea corespunde exact cu ευφημία, aclamaţie. Δυσφημια unui împărat, care încă mai guvernează, este condiţia protocolară pentru ευφημία unuia nou. În spate stă pur şi simplu – vezi Mommsen – bine gândită ideea că acelaşi cerc care poate

să-l aleagă pe împărat poate să-l şi demită. Iar cel ce doreşte să iasă cu orice preţ în mod înţelept din afacerea privind ideologia imperială bizantină ar trebui să se gândească serios dacă acelaşi Dumnezeu care acordă celui ce urmează a fi ales ευδοκία Sa, bunăvoinţa Sa, şi astfel inspiră poporul să-l aclame, nu ar putea să-i şi retragă această bunăvoinţă pentru a o dărui altcuiva. Conform acestei ideologii, Leontie trebuia ca, odată ajuns împărat, să posede această bunăvoinţă din partea lui Dumnezeu; el trebuia să fie validat ca împărat dăruit de Dumnezeu. Atunci de ce oare nu putea ca poporul să fie inspirat tot de Dumnezeu pentru a-l destitui pe Iustinian al II-lea? Bineînţeles că aceste gânduri nu au fost exprimate. În orice caz, când era în joc un împărat rău se vorbea despre o παραχώρησις, o îngăduinţă a lui Dumnezeu, aşa cum este îngăduit păcatul, fără ca ea să fie angajată în mod justificat. În realitatea existenţei constituţiei revoluţia însăşi a fost considerată o urmare logică; consensul a fost amânat şi apoi abolit. Ar trebui să ne gândim că din 88 de împăraţi principali care au guvernat, 30 au avut o moarte groaznică, iar 13 au trebuit să se retragă în singurătatea mănăstirească. Aceasta înseamnă că revoluţia nu reprezintă o raritate, ci, analizată din punct de vedere istoric, constituie o parte componentă a existenţei constituţiei. Oricât de cinic ar suna, ea reprezintă, fără a fi, o normă constituţională.

5. ALEGEREA ÎMPĂRATULUI

Cazul clasic care clarifică întrepătrunderea organelor constituţionale, Senat, armată şi popor, dar care în acelaşi timp aruncă lumină şi asupra relevanţei altor grupări sociale în vederea constituirii unei puteri guvernatoare în Bizanţ, este neîndoielnic alegerea împăratului şi toate câte o pregătesc şi o însoţesc. În acest context este important

să constatăm că ceea ce am numit organe constituţionale, deci armata, Senatul şi poporul, în principal Senatul şi armata, pot activa în prima linie a alegerii ca grupări sociale, cu un program de grup, coalizându-se cu alte grupări, care „nu sunt în constituţie”, dar care decid împreună asupra existenţei constituţiei sau care sunt independente, încrezătoare în puterea lor proprie de a se impune. Alegerea împăratului implică jurământul de mărturisire al acestor grupări şi relaţiile lor cu puterea. Istoria acestor alegeri este istoria realităţii constituţiei bizantine, şi anume, a acelor etape în care pot fi luate decizii pentru generaţii întregi.

Nu este nevoie de o motivare detaliată: prin conceptul de împărat, aşa cum va fi prezentat amănunţit mai încolo, nu se materializează niciun împărat. Bizantinilor le revenea sarcina dificilă ca, în cazul unei posibile vacanţe a tronului, să se orienteze doar după concept pentru a face cunoscut numele celui ales de Dumnezeu, ca să-l poată alege. Aceasta înseamnă: în conceptul propriu-zis nu se găsesc suficiente criterii practice pentru concretizarea sa şi nu eşti deplasat atunci când te îndoieşti de faptul că vreodată această concretizare, şi întotdeauna doar în măsura în care era de ajutor, a fost decisă în comun de concept şi de suprema sa superioritatea spirituală. Ca urmare, se întâmplă ca unul sau mai mulţi bărbaţi, în calitate de candidaţi, să fie scoşi mai în faţă, astfel încât să se ajungă la o posibilă alegere a lor. Această sarcină o împlinesc astăzi partidele politice, iar atunci grupările sociale din cele mai diferite. Era nevoie de un factor decizional în alegerea împăratului care, după o lungă pregătire sau printr-o acţiune rapidă, să scoată în faţă un bărbat atât de calificat sau care părea să fie aşa, încât să poată obţine un *consensus omnium*

aproximativ în capitală.

În epoca timpurie această sarcină o îndeplineşte încă armata, ca grupare marginală a societăţii, dar de fapt ca gruparea cea mai potentă. Ea, respectiv anumite grupări din interiorul corpului ofiţeresc, care se puteau baza pe devotamentul trupei, îl scot pe candidat în faţă şi-l recomandă armatei spre a fi aclamat. Cu alte cuvinte, armata, prin puterea sa exagerat de mare în Imperiul Roman târziu, acţionează pentru sine şi pentru imperiu. Ea reprezintă „partidul politic" şi acţionează în acelaşi timp în deplinătatea puterii, ca singurul organ constituţional îndreptăţit, conform cuvintelor lui Aurelius Victor: „Abhinc (adică din secolul al III-lea d.Hr.) militaris potenţia convaluit ac senatul imperium creândique jus principis creptum…". Aşa păşeşte fără vreo întrerupere Imperiul Bizantin în noua sa istorie sub forma imperiului de stil vechi al soldaţilor, chiar dacă Constantin pusese deja în valoare, cu toată tăria, principiul dinastic. Dar nici alegerea sa, nici a fiilor săi sau a lui Iulian nu au nimic de-a face cu vreo hotărâre a Senatului sau a vreunei aclamaţii constitutive de către popor. Acelaşi lucru este valabil pentru Jovian, Valentinian şi Valens, Graţian şi Teodosie. Reprezentarea prin tată sau frate este de o importanţă majoră, dar ca *maiestas* al armatei rămâne decisivă. E posibil ca uneori Senatul sau birocraţia Curţii să-şi fi manifestat dorinţele, cu toate acestea ele se concretizau în cele mai multe cazuri în felicitări. Situaţia s-a schimbat începând cu secolul al V-lea. Specificul militar al împăratului ca *imperator* se păstrează în conştiinţa de sine; întregi dinastii au ca specific reprezentarea şi ocupaţia soldăţească a membrilor săi, dar în ceea ce priveşte alegerea şi aclamaţia, nu se mai poate vorbi de împăraţi soldaţi. Castrele sunt înlocuite de capitala

Constantinopol, iar schimbarea locului acţiunii duce la schimbarea actorilor. „Palatul”, aparatul birocratic, curia şi poporul monopolizează imperiul. După cum s-a arătat, punerea tot mai pronunţată pe acelaşi nivel a senatorilor activi cu vârfurile administraţiei imperiale şi rangurile Curţii şi întoarcerea acestor grupări către masele populare ale capitalei – şi dependenţa sa parţială de acestea – justifică cu promptitudine formularea concisă: „Senatul şi poporul din Constantinopol” în sensul de *Senatus populusquel*

Schimbarea apare clar în protocoalele alegerilor care s-au păstrat în Cartea de ceremonii a împăratului Constantin al VII-lea. Totodată aflăm că soldaţii nu prea erau dispuşi să se mulţumească cu un simplu rol inactiv. Dar încercarea lor, cu ocazia alegerii lui Iustin I, de a mai avea în acelaşi timp pâinea şi cuţitul în mână, s-a încheiat în mod semnificativ sub ploaia de pietre aruncate de poporul adunat în hipodrom ca să aclame, care, cu puţin timp înainte, a adus omagiu Senatului prin aclamarea victoriei σύ νικάς ca suveran al tronului vacant, chiar dacă prin aceeaşi aclamaţie a acceptat integrarea împăratului în armată: „Τον έκ θεού βασιλέα τώ έξερκίτω” – „Imperatorul dorit de Dumnezeu pentru armată”.54

Motivele schimbării sunt multiple. În niciun caz nu mai este suficientă sugestia că din timpul lui Teodosie este vorba de domnitori indolenţi, care au preferat să domnească în loc să guverneze. Importantă este plasarea imperiului în noua capitală Constantinopol. În felul acesta se încheie mutarea permanentă a împăraţilor şi a aparatului lor de la un sediu de campanie la altul, care a durat generaţii întregi. Această plasare a devenit posibilă prin împărţirea domniei (nu a imperiului) sub fiii lui Teodosie, care au permis domnitorilor din Răsărit să se

concentreze mai mult decât până atunci asupra teritoriului lor din imperiu. Astfel, primejdia barbarilor, chiar dacă nu a trecut cu totul, era totuşi mai mică pentru Răsărit decât pentru Apus. Această situaţie şi refuzul hotărât al poporului constantinopolitan a dus la o scădere a puterii efective a armatei, cel puţin în împrejurimile capitalei, unde acest refuz s-a manifestat în izbucniri vehemente ale mâniei populare. Aici se face simţită deja importanţa maselor. Oraşul creşte mai repede decât a gândit planificatorul său. El lasă în urmă oraşele de reşedinţă de până atunci: Milano, Antiohia şi Nicomidia. Acum a devenit posibil ca vechi familii senatoriale romane să fie incluse în curia din Constantinopol, iar acestei curii să-i fie transferat acelaşi rang ca şi Senatului de la Roma. Dar creştinătatea vedea cu înflăcărare în Constantinopol noua sa Romă, netulburat de excesele păgâneşti şi de privirea „desfrânatei din Babilon”. Creşterea puternică a birocraţiei din timpul lui Diocleţian a făcut restul. Autorităţile solicitau acea stabilitate care să corespundă constituirii unui aparat birocratic; acel spaţiu vital larg care să îi garanteze expansiunea – şi pentru aceasta exista loc în Constantinopol, loc care, începând cu epoca lui Constantin, corespundea mai bine nevoilor mereu crescânde de reprezentare ale Curţii şi curtenilor, decât orice altă tabără militară. Aşa se face că – din nou pe scurt – imperiul soldaţilor a devenit imperiul Senatului. Pregătirea alegerii împăratului este acum în mâinile palatului, a demnitarilor de resort şi a Senatului, care formează noua pătură aristocratică a capitalei; o pătură care poate apela în orice moment la populaţia oraşului, atunci când armata ameninţă să creeze neplăceri. Această importanţă a capitalei, cu tot ceea ce implică, rămâne aşa de-a lungul secolelor, după cum s-a văzut în situaţia critică

de după Cea de-a Patra Cruciadă. Fără ea şi rolul ei în apărare, orice acţiune a imperiului se împotmoleşte inevitabil, situaţie care garantează Senatului şi poporului o influenţă constantă asupra alegerii împăratului, chiar dacă *militaris potenţia* se face remarcată mereu, iar principiul dinastic se impune cu mai multă tărie. Unele etape caracteristice dezvoltării sunt bine păstrate.55

Când în anul 602, la graniţa Dunării, trupele nemulţumite au ridicat pe scut un ofiţer de mic rang, pe Focas, acest lucru nu a fost deloc suficient. Doar atunci când „partidele" circului l-au lăsat din mână pe împăratul de până atunci, Mauriciu, s-a deschis drumul pentru Focas. Dar el mai avea nevoie de aclamaţia formală din Senat şi a poporului din Hebdomon, până când putea să se urce în şa. Dar, încă în vremea vieţii sale, senatorii preocupaţi de politică au căutat un contracandidat şi l-au găsit în persoana tânărului Heraclie din Cartagina. Evenimentele de după moartea acestui Heraclie în anul 641 şi următorii ani se desfăşoară cu deosebită duritate. Citirea testamentului său de către împărăteasa văduvă, Martina, conform căruia trebuia să guverneze în calitate de co-împărătească împreună cu fiul ei vitreg, Constantin, şi fiul ei, Heraklonas, testament prezentat verbal într-o adunare a Senatului şi poporului, a făcut ca însuşi poporul, prin purtătorii săi de cuvânt, să se opună şi s-o oblige pe Martina să renunţe la orice co-domnie şi doar Constantin a fost validat ca împărat domnitor. În pofida acestei hotărâri, după moartea lui Constantin, Martina a preluat domnia împreună cu Heraklonas. Din nou însă o adunare populară a forţat-o pe Martina să abdice şi pe Heraklonas să-l proclame co-împărat pe fiul lui Constantin. La scurt timp după aceea este detronat din domnie şi Heraklonas, iar poporul şi senatul hotărăsc să-l recunoască împărat doar

pe Constans al II-lea, fiul lui Constantin. Tânărul împărat a trebuit atunci să ţină un discurs, în care să explice că această decizie a Senatului a fost luată „împreună cu Dumnezeu” şi de aceea este justificată.

Pentru a se putea vorbi despre un nou imperiu al soldaţilor, ar putea fi ispititoare perioada între căderea lui Iustinian al II-lea, în anul 695, şi urcarea pe tron al lui Leon al III-lea, în anul 717. Organizarea circumscripţiilor administrative (organizarea themelor) a dus la crearea de circumscripţii uriaşe, care erau în totalitate în mâinile comandanţilor (strategi) militari. Iar importanţa apărării imperiului şi prin ea, de fapt, a armatei crescuse mai nou foarte mult ca urmare a războaielor permanente împotriva islamului. Aşa apar din nou soldaţii ca făcători de împăraţi şi de fapt, nu arareori, ca joc plăcut şi frivol cu coroana, ceea ce ne aminteşte în mod deosebit de secolul al III-lea. Se pare totuşi că atât Senatului cât şi poporului le era limpede faptul că momentul acesta avea nevoie de un mare militar ca împărat şi ca urmare au acceptat îndeobşte iniţiativa oştirii. Totuşi este de remarcat faptul că pretendenţii vremii nu trec prin capitală, ceea ce înseamnă că multe lucruri nu pot fi aranjate fără Senat sau popor, sau fără ambii.

De fapt Leontie, în calitate de strateg al circumscripţiei (themei) Anatolica, este calificat pentru tron în această perioadă, dar el trăieşte în capitală ca prizonier. În rândurile poporului, serios nemulţumit de Iustinian al II-lea, el se bucură de simpatie, iar cei care îi croiesc drumul cu succes spre proclamarea sa sunt „albaştrii”.56 Urmaşul său, Tiberiu al II-lea, este numit de thema flotelor, însă în oraş se află, ca răspuns pentru Leontie, bineînţeles „verzii”, care îl ajută la tron şi la cucerirea Constantinopolului.57 Despre căile şi

modalităţile prin care Filip a ajuns pe tron, izvoarele păstrează tăcere, dar Anastasie al II-lea, urmaşul său, a fost ales în mod evident fără vreo participare a themei, posibil ca protest la adresa influenţei acesteia. De fapt, este menţionată participarea trupelor, dar fără îndoială nu este vorba de trupe de linie, ci de gărzile imperiale. Teodosie al III-lea, produs al voinţei clare a puterii soldaţilor, cucereşte capitala într-un mod pe care nu-l cunoaştem. Cronicarul Nichifor vorbeşte oricum despre un abuz clar de putere al armatei, despre o atitudine de tiranie.58 Că a fost înlăturat atât de repede prin Leon al III-lea este ceva ce se întemeiază pe faptul că acesta era comandantul puternic al celei mai mari circumscripţii administrative şi a înţeles mai dinainte cum să se organizeze. Dar după ce insurecţia sa a devenit cunoscută, el a fost ales împărat în Constantinopol, cu toate formalităţile, nu doar de soldaţi, ci şi de civilii de rang înalt, adică de Senat, încă înainte de a pune piciorul în capitală. Preludiul s-a terminat. Istoricii şi cronicarii au văzut clar primejdia şi au evaluat aroganţa armatei fără ocolişuri ca anticonstituţională, ca tiranie. Unul dintre ei, diaconul Agathon, vorbeşte despre lipsa ἔννομος δοκιμασία (calificării legale), şi ψήφισμα (alegerii) legale.59

În secolele al IX-lea şi al X-lea funcţia de programare a alegerii era stabilită cu mult înainte de grupările sociale, care puteau să desemneze candidaţii. Ele îşi întemeiau conducerea nu de puţine ori pe relaţii de rudenie artificiale, pe frăţietatea de sânge şi pe jurăminte de credinţă sfinte. La acestea se adaugă clanuri şi clientele, câteodată şi armata. Sunt grupe de interese în cadrul cărora este posibilă orice avansare. Ele obţin prin alegerea unuia dintre ei ca împărat ceea ce este mai bun în privinţa

poziţiei sociale şi materiale. Din această pricină „organele constituţionale” nu sunt tocmai greu de câştigat pentru ultimul cuvânt, căci însăşi clanurile şi clientela au parţial reprezentanţi cu drept de vot în aceste organe, aşa că aclamaţia finală este doar o problemă de regie abilă. Doar atunci când tensiunea era mare sau când nemulţumirea faţă de proasta administrare din partea clanului solicită ajutoare, revoluţia intră în drepturi ca un corector al activităţii constituţiei. Atunci revoluţia se putea transforma într-o întoarcere la dinastia „legală”.

Secolul al XI-lea ne permite să evidenţiem un imperiu, care poate fi desemnat în mare măsură ca „civil” şi poate fi numit ca metropolitan. Este perioada în care Psellos, mai clar ca oricând, formulează următoarea frază: „Ai impresia că astăzi, la preluarea domniei, împăraţii sunt de părere că este suficient ca populaţia civilă să-i aclame. Ei trăiesc în mijlocul acestor cercuri de civili şi, dacă văd că aici nu trebuie să se teamă de vreo opoziţie, atunci se cred ferm instalaţi în şaua puterii imperiale. În realitate însă, siguranţa lor depinde de trei factori: de masa populaţiei, de senatori şi de armată”. 60 Ignorarea armatei este foarte puternic resimţită în această perioadă, evenimentele războinice nu înspăimântă, iar aristocraţia constantinopolitană, sprijinită de o burghezie care tinde în sus spre înnobilare, trăieşte în pace – şi în imperiul „său”, până când spre sfârşitul secolului normanzii, pecenegii şi selgiucii îi fac să uite zilele halkyonice. Bineînţeles că armata, împreună cu împăratul Isaac I Comnenul, a încercat de mai multe ori să pună capăt acestei situaţii. S-a lansat chiar ipoteza că atunci s-ar fi intenţionat o schimbare a constituţiei în folosul armatei. În primul rând însă, această ipoteză se bazează pe o falsă interpretare a documentelor şi, în al doilea rând, Isaac nu era omul care

să se poată impune. El s-a lăsat prins în conştiinţa puterii unei grupări a Bisericii, care, chiar dacă acum nu este un organ constituţional, devine totuşi o putere decizională în structura constituţiei. Încercări au existat şi mai devreme. Deja la alegerea împăratului Anastasie al II-lea în anul 713, un document bisericesc accentuează importanţa votului (ψήφος) întregului ιερατικός κατάλογος, adică a întregului cler superior din Capitală, 61 iar în secolul al X-lea Patriarhul Polyeuct s-a implicat puternic în joc.62 Dar Biserica apare abia din a doua jumătate a secolului al XI-lea în planul constituţiei prin aşa-numitul *in corpore*, ca sinod, ca o grupare socială puternică introdusă de patriarh, mai mult sau mai puţin prin propria voinţă.63 Acum se trădează o nouă conştiinţă de sine, promovată probabil prin dezvoltarea rapidă a dreptului canonic, ceea ce mijloceşte în mod clar şi pentru clerul din Apus conştiinţa propriei sale poziţii. Aceasta este perioada în care principiul dinastic atinge punctul maxim prin familiile Duca şi Comneni. Modalitatea prin care mai târziu, într-o astfel de situaţie, cele mai diverse componente se transformă „într-o acţiune concertată”, devine mai clară odată cu urcarea pe tron a lui Manuel I Comnenul. împăratul Ioan al II-lea, care după moartea tatălui său nu s-a mulţumit doar cu aclamarea, ci a cerut prin patriarh şi sinod o U () r) pia specială, grav bolnav, încă mai doreşte să reglementeze situaţia urmaşilor pe câmpul de luptă în Cilicia. Prin aceasta se ridică o problemă dinastică, deoarece el nu-l dorea pe fiul său mai în vârstă, Isaac, ca urmaş, ci pe mai tânărul Manuel. Pentru a fi limpede ca bună ziua, el explică în faţa unei adunări de oficialităţi de rang înalt, a armatei şi a reprezentanţilor Curţii că el însuşi a devenit împărat ca fiu şi moştenitor al tatălui său. Acest lucru îl îndreptăţeşte acum ca el însuşi să impună

drept moştenitor pe unul dintre fiii săi. Dar el supune această dorinţă aprobării celor adunaţi acolo. El îl recomandă pe Manuel nu din considerente strict familiale şi nu ca şi cum ar fi dorit să-i facă un cadou, ci pentru că este cel mai bun. Vechea idee de *optimus* este aici, bineînţeles, doar ca alternativă pentru un alt fiu de împărat. Manuel obţine aclamarea celor prezenţi şi primeşte insigna imperială. Dar capitala nu este câştigată încă. Cei mai importanţi oficiali de rang înalt (= senatorii) erau adunaţi în Cilicia. Aşa relatează doar documentele, însă aceasta cu reţinere, că s-ar fi luptat pentru o aprobare festivă din partea Sinodului bisericesc şi, în acest context, nu s-ar fi dat înapoi de la importante mituiri băneşti.64 Consecvent, el încearcă şi mai târziu să asigure tronul pentru fiul său Alexie al II-lea prin depunere de jurământ bisericesc.

Cu toate acestea, principiul dinastic rămâne, din perioada Comnenilor până în secolul al XV-lea, regula dominantă în asigurarea succesorilor la tron. Însă ori de câte ori apare vreo fisură, se anunţă imediat vechile grupări şi factori ai alegerii. Pregătind căderea împăratului Andronic al II-lea, printr-o înscenare grotescă, poporul îl face împărat pe progenitura unei familii neimportante din Constantinopol, Isaac al II-lea Angelos (1185). Alexie al III-lea ajunge la tron în 1195 printr-un puci militar. Capitala era într-o stare de somnolenţă şi a aclamat schimbarea fără tragere de inimă. Nichita Choniatul s-a supărat pentru că „nimeni nu se gândea la opoziţie şi revoltă sau nu s-a mâniat din pricina faptului că armata i-a răpit dreptul de a-l alege pe împărat”.65 încă o dată poporul este acela care se revoltă în anul 1204 împotriva lui Isaac al II-lea şi Alexie al IV-lea în prezenţa cruciaţilor aflaţi la porţile oraşului. Dar nici Senatul şi nici clerul nu sunt dispuşi să i se

alături. Atunci poporul i-a forţat să participe la o adunare în vederea alegerii. Dar pentru că şi aici au manifestat o opoziţie pasivă, poporul şi-a ales propriul împărat, pe Alexie al V-lea. Când acesta, decepţionat de soarta oraşului, a fugit, pentru prima şi singura dată în istoria constituţiei bizantine, alegerea între cei doi candidaţi care s-au pus la dispoziţie a fost lăsată în mâna hazardului.66 Poţi să crezi ceea ce doreşti despre poziţia şi rangul alesului Laskaride Constantin – în orice caz în toate circumstanţele trebuie luată în considerare situaţia excepţională –, dar cazul ne arată oricum posibilităţile de variaţie ale constituţiei bizantine şi în acelaşi timp permanenţa „totalităţii adecvate”.

Dinastia laskarizilor apare în imperiul niceean cu scopul autoimpus şi în general cunoscut al unei *Restitutio Imperii* în Constantinopol. Acestei voinţe nu i se pune în cale nicio revoluţie, iar nevoile militare sunt atât de mari, încât factorul „popor”, căruia îi mai lipseşte marele oraş şi, prin acesta, semnătura maselor, rămâne în urmă, pentru a face loc magnaţilor din armată. Bineînţeles, către sfârşitul epocii, aceşti magnaţi se simt înşelaţi, căci, după cum îşi dau ei seama, împăratul Teodor al II-lea Laskaris se bazează prea mult pe *homines novi* şi le deschide poarta spre cele mai importante poziţii şi onoruri. Acesta este prilejul insurecţiei viitorului împărat, Mihail al VIII-lea. Tactica sa a fost atât precaută, cât şi brutală. Moştenitorul legitim al lui Teodor, fiul său Ioan al IV-lea Laskaris, este anihilat pas cu pas, până ajunge la descumpănire. Mai întâi, Mihail este pus ca un fel de regent imperial. Dar înainte de aceasta se face un referendum impresionant în favoarea sa, în care trupele, inclusiv cele străine, sunt întrebate despre părerea lor.67 Expresia Λαός în acest context nu prea înseamnă că ar fi fost întrebată şi

populaţia, ci prin ea se înţelege „poporul războinic”. Întrucât Mihail al VIII-lea punea mare accent pe sprijinul Bisericii – iar aici mita prost mascată nu joacă un rol mic – la adunarea notabilităţilor au participat atât patriarhul, cât şi sinodul, care l-au invitat după aceea în mod formal să fie regent imperial. Următorul pas era numirea lui Mihail ca „despotes”, din nou datorită acţiunii comune a gărzilor şi a patriarhului Arsenie, care a avut nevoie de timp pentru a înţelege jocul. Chiar la încoronarea ce a urmat imediat după aceea, se pare că poporul nu prea a avut de jucat vreun rol. Răspunsul a fost o opoziţie profundă şi de lungă durată în favoarea Laskarizilor, unde poporul simplu, micii aristocraţi şi clerul joacă un rol principal.

Imperiul lui Ioan al VI-lea Cantacuzino de la mijlocul secolului al XIV-lea reprezintă din nou o spărtură în continuitatea dinastică. În mod evident, dacă această generalizare este întrucâtva reprezentativă, atunci poporul a fost de la bun început mai degrabă de partea Paleologilor decât de partea familiilor magnaţilor, căreia îi aparţineau şi Cantacuzinii. Proclamarea sa ca anti-împărat s-a desfăşurat în *Didymoteichos*, aşa-zis *en familie*, aclamat de propriile sale trupe, adică de forţele casei sale. Acapararea puterii chiar în Constantinopol s-a terminat formal printr-un compromis (însoţit de o alianţă) cu dinastia Paleologilor, aşa că afirmaţia lui Cantacuzino că el s-ar sprijini pe votul Bisericii, al Senatului şi al întregului popor are de fapt un conţinut mai mult declamator.

Exemplele ar trebui să ajungă. În pofida tuturor schimbărilor, în această istorie rămâne totuşi o mare constantă: dependenţa împăratului, chiar din momentul preluării funcţiei, de organele constituţionale, care, în ceea ce le priveşte, se pot întemeia şi sprijini pe grupări şi poziţii sociale într-un mod care se reflectă permanent în

istoria alegerii împăraţilor bizantini – o constantă atât a conştiinţei constituţionale a acestor factori, de o parte, cât şi a conştiinţei stăpânitorilor, de cealaltă parte, pentru ca în cele din urmă să fie legată necondiţionat de acestea.

Oricum am aprecia puterea asigurătoare a stăpânirii, loialitatea, puterea diriguitoare a ideologiei referitoare la împărat şi imperiu, imperiul rămâne, chiar şi pe planul al doilea, o monarhie prin alegere, adică limitat la o persoană şi netransmisibil prin ereditate. În felul acesta în competiţie intră, după cum este de la sine înţeles, atitudinea domnitorului care doreşte să obţină puterea în familie, adică tinde spre o dinastie. Pentru aceasta există în mod teoretic un temei chiar de la bun început în moştenirea poziţiei patronului faţă de clientelă; ca atare, a acelui patron care a fost în mod efectiv factor co-decizional la începuturile principatului, însă practic pornind de la încercarea făcută de Augustus – el a dorit să arate importanţa propriei apartenenţe la familia lui *Divus Julius* – de a asigura rudimentar continuitatea moştenirii principatului în propria sa familie, de a-şi recomanda urmaşii ca „optimi” pentru această poziţie. În curând apare, pe lângă moştenitorul de drept, şi moştenitorul adoptat, bineînţeles că adopţia se loveşte iarăşi de *optimus*, adică un principe înzestrat cu harismă. O ultimă încercare de a ancora astfel de relaţii de rudenie, fără baie de sânge sau prin căsătorii aranjate chiar în „ginta” olimpienilor, o reprezintă sistemul tetrarhic al lui Diocleţian, care s-a dovedit a fi fragil încă din perioada vieţii sale. Cu toate acestea el continuă încă ceva timp în sistemul cezarilor legaţi de familia seniorului Augustus, ca urmaşi prezumtivi. În realitate însă, conceptul de familie câştigă supremaţie încă din timpul lui Constantin cel Mare, iar istoria imperială bizantină se deschide cu o dinastie.

Dinastiile se schimbă, unele durează mai mult, altele au o viaţă scurtă. Chiar dacă Senatul şi poporul din când în când ţineau morţiş la dreptul lor de alegere şi aclamaţie, şi lor – adică unui cerc reprezentativ înnăscut şi obişnuit de mai mult timp, mai bine spus cu o mentalitate în sensul unei dispoziţii psihice condiţionate de lumea înconjurătoare, fixată între realitate socială şi ideologie – le convenea întru totul conceptul dinastic în măsura în care le erau protejate vechile drepturi, cel puţin formal. Ai impresia că deja dinastia siriană a lui Leon al III-lea putea, ca dinastie, să se bazeze în totalitate pe simpatia poporului. Acest lucru a fost valabil într-o măsură mai mare pentru dinastia macedoneană, în special la mijlocul secolului al X-lea şi al XI-lea, unde, mai ales în secolul al XI-lea, ies deja în evidenţă legături aproape sentimentale. De la sfârşitul secolului al XI-lea, începând cu Comnenii, conceptul dinastic începe să se întărească definitiv, aşa că fiecare dinastie scoate în evidenţă şi subliniază permanent legăturile de familie cu cea precedentă, iar intruşii ocazionali, ca Ioan al VI-lea Cantacuzino, folosesc toate mijloacele pentru a construi o astfel de legătură de familie.

În cele mai multe cazuri, continuitatea dinastiei este apărată prin faptul că moştenitorul prezumtiv este ridicat de împăratul care domneşte, în cele mai multe cazuri de tatăl-împărat, la rangul de co-împărat. Prin aceasta nu e vizată în niciun caz co-regenţa, iar până la jumătatea secolului al XIII-lea nu a existat nicio precizare privind drepturile legale ale acestor împăraţi de rangul doi. Dacă se face abstracţie de aclamaţia factorilor alegători ulterioară proclamării, cu greu se poate recunoaşte care au fost exact consideraţiunile ideologice care au legitimat un astfel de pas. În orice caz, mi se pare ne-bizantin să vorbesc prea repede despre o aclamare regală bazată pe

sânge. Conceptul de aclamare era probabil totuşi prezent în forma puterii harismatice, care îl califica pe împăratul principal să îl găsească pe „cel mai bun” ca urmaş, care, ca din întâmplare, era chiar fiul său. Probabil nu din întâmplare, deoarece moştenirea calităţilor era şi pentru bizantini un lucru cunoscut. Faptul că principiul sângelui nu răzbătea uşor, reiese şi din aceea că în toate cazurile despre care izvoarele relatează destul de detaliat, această alegere a unui co-împărat, prin puterea împăratului suprem, avea nevoie de confirmare de către factorii alegători clasici, oricât de formali ar fi fost în unele cazuri. Câteva cazuri din epoci îndepărtate ar putea să lămurească cele spuse: împăratul Valentinian îl voia pe fiul său, Graţian, ca urmaş şi co-regent, adică un *commilitium* în terminologia lui Ammianus Marcellinus. El câştigă *a ρήοή* aprobarea armatei şi îl recomandă apoi soldaţilor, într-o adunare festivă pentru alegeri, pe fiul său cu aceste cuvinte semnificative: „Accipite, quaeso, placidis mentibus desiderium nostru m… şi propitia caelestis numinis vestraeque maiestăţis voluntas parentis amorem iuverit praeeuntem”. „Vă rog să înţelegeţi dorinţa mea cu bunăvoinţă. Binecuvântarea Cerului şi voinţa maiestăţii voastre ar putea să vină în ajutorul dorinţei exprimate de mine!” 68 În anul 776, Leon al IV-lea se lasă asaltat de gărzile capitalei şi de masele populare, pentru a-l instaura pe fiul său cel mic co-împărat.69 El cedează abia după ce toţi participanţii au depus jurământul sfânt de loialitate pentru fiul său. Desigur aici un rol important îl joacă grija lui Leon că s-ar putea ca la moartea tatălui său el să nu fie încă capabil să conducă – ceea ce s-a şi întâmplat –, dar participarea poporului la alegerea co-împăratului nu putea fi ignorată. Aproximativ 500 de ani mai târziu, împăratul Ioan al III-lea aranjează proclamarea fiului său Teodosie în

calitate de co-împărat, deoarece nu este sigur de γνώμη şi nici de προαίρεσις, adică de atitudinea supuşilor săi.70 Iar atunci când în secolul al XIV-lea Ioan al VI-lea Cantacuzino a dorit să-l ridice pe fiul său, Matei, la rangul de co-împărat, el s-a lăsat invitat la alegere de către Senat şi adunarea nobililor, ca şi cum aceasta nu ar fi problema sa, ci a celor întruniţi.71

În esenţă, în pofida unor lacune, principiul dinastic se dovedeşte în orice caz un mijloc potrivit pentru asigurarea domniei familiei, însă normele generale ale constituţiei nu pot elimina acest principiu, iar cea mai adecvată rezolvare pentru o preluare lină de la tată la fiu sau frate rămâne aclamaţia festivă de alegere prin Senat, armată şi popor. Dacă ne amintim de apariţia principatului, putem aprecia fără tăgadă principiul dinastic ca element străin de constituţie, atâta timp cât nu încalcă normele stabilite ale dreptului constituţional.

Principiului dinastic i se alătură în general cel al porfirogenezei. Prin *porphyrogennetos* se înţelege un prinţ care s-a născut în Porphyra, adică într-un pavilion al palatului imperial îmbrăcat în purpură, pregătit pentru împărătese la naştere. Pe lângă aceasta, în documente, dar şi în declaraţia generală, se spune în cele din urmă acelaşi lucru: un prinţ care s-a născut când tatăl său purta deja purpura imperială. Funcţia termenului este una dublă. El poate – acest *poate* trebuie subliniat – în cadrul familiei imperiale să motiveze pretenţia unuia născut mai târziu, dar născut în Porphyra, faţă de cel mai în vârstă, născut încă înainte de urcarea pe tron a tatălui, deşi cu rezultat schimbător. Dar mai poate fi întrebuinţat şi în sensul de a asigura unui tânăr prinţ, care încă nu este în stare să guverneze, conducerea guvernului pentru împăratul tutelar în deplinătatea propriei sale puteri, împotriva

pretenţiilor la putere ale acestor tutori, care, cu cea mai mare plăcere, ar dori să-l împingă în cel mai ascuns colţ pe adevăratul moştenitor ca împărat suprem. Este conceptul dinastic, care vrea să-i reamintească împăratului tutelar, prin noţiunea de *porfirogenesia*, drepturile superioare ale moştenitorului. Totuşi *porfirogenesia* rămâne totdeauna un element secundar în conceptul dinastic propriu-zis.

6. GUVERNUL

În conformitate cu structura ei, constituţia stipulează o putere guvernatoare şi promovează pregătirea mijloacelor ce dau posibilitate unei guvernări să îşi pună în practică puterea printr-un aparat care garantează şansa de impunere a puterii în cadrul normelor constituţionale existente şi, în acelaşi timp, impunerea însăşi a normelor constituţionale existente. Exprimat simplu, se poate ca, făcând abstracţie de puterea teoretică a conducătorilor, această putere să se împartă în două grupe: pe una, folosind o expresie veche mai specifică, aş dori să o desemnez ca „puterea casei”, iar pe cealaltă, ca birocraţie a statului ca atare (independentă de persoana domnitorului). Ambele grupe intră împreună în istorie, una poate fi dizolvată şi înlocuită de cealaltă. Ca tendinţă fundamentală a guvernării monarhice, străduania monarhilor poate dobândi valoare, birocraţia să devină puterea casei, adică a lega cât mai puternic posibil un aparat prezent şi instituit anterior propriei persoane. Aceasta cu atât mai mult cu cât alte norme constituţionale sunt potrivite pentru a îngrădi puterea domnitorului. Iar când este vorba de birocraţie, se pune problema în ce măsură poate fi manipulată ca să asigure domnia şi în ce măsură ambivalenţa sa protejează împotriva acestei manipulări. Oricum, întotdeauna e important dacă birocraţia este pregătită a fi înţeleasă ca instrument al

domnitorului şi numai astfel, sau dacă se identifică cu un stat aflat în mod obiectiv în opoziţie cu domnitorul, sau în cele din urmă dacă în educarea propriei mentalităţi de grup, poate chiar a mentalităţii de castă, urmăreşte diverse ţeluri proprii. După cum am văzut, faptul că autocratului bizantin îi stă în faţă o *res publica* reală şi că birocraţia bizantină reprezintă un aparat amplu şi complicat, ancorat în societate, ne lasă să înţelegem că în Bizanţ există, în mod teoretic, orice posibilitate şi astfel, prin birocraţie, s-a renunţat la probleme importante privind asigurarea domniei pentru împărat. Pozitiv în această situaţie este caracterul general conservator, susţinut de birocraţie în general, în timp ce principiul carierei şi al dependenţei în carieră reprezintă o lipsă de siguranţă nu numai din partea celor din acelaşi grup, ci, în cele din urmă, şi din partea guvernanţilor faţă de funcţionarii înşişi şi, astfel, faţă de cei din fruntea birocraţiei, care pot fi în defavoarea elementului conservator, deoarece birocraţia reprezintă întotdeauna şi putere.

Pentru clarificare, câteva explicaţii prin care nu se înţelege istoria administraţiei, ci acele circumstanţe în care formele de administraţie şi intervenţiile făcute asupra acestora devin importante pentru constituţie şi existenţa constituţiei.

Calea de a lega aparatul birocratic de propria persoană a parcurs-o deja ferm Augustus, atunci când a anulat importanţa magistraturilor republicane care încă mai existau şi a trecut toate funcţiile importante ale administraţiei în sarcina funcţionarilor propriei sale *domus Augusta*. *Fiscus Caesaris* furniza astfel noi funcţionari, la fel şi garda şi administraţia domeniilor şi, în mare, biroul său. Nesiguranţa constituţională a imperiului, mai ales în

secolul al EII-lea, ar fi putut ea însăşi să facă în aşa fel încât devotamentul acestei noi birocraţii faţă de împărat să slăbească din nou, căci oricum se afla sub el cu toată conştiinţa de sine. Motivul principal ar fi putut fi scoaterea celor mai importanţi oficiali din gardă – să ne gândim la *praefectus praetorio* – asupra cărora autoritatea armatei a acţionat în mod deosebit. Astfel, deja în perioada bizantină timpurie se instalează o nouă epocă în relaţia cu domnitorul. Două tehnici par a domina: odată trecerea poziţiilor importante din zona militară în cea pur civilă – exemplu model din nou *praefectus praetorio*; apoi, mai înainte de toate, crearea unei ierarhii imperiale de demnităţi puternic dependente de împărat, un şir de demnităţi în care au fost încadraţi cei mai de vază oficiali. Aşa se face că, deşi nu cu cea mai mare acurateţe, unei poziţii îi corespundea şi un rang la Curte, prin care era stabilită apropierea de împărat, şi ca urmare influenţa acestuia asupra lui. Pe de altă parte, aceasta poate determina ca funcţii imperiale clare să devină poziţii „de stat”, să zicem, şambelanul suprem al împăratului, *praepositus sacri cubiculi*, şi prin aceasta să dobândească şi dreptul la vot în consorţiul consiliului imperial cu cea mai înaltă responsabilitate. Majoritatea funcţionarilor acordau, evident pe o perioadă nedeterminată, o importanţă mai mare rangului lor imperial decât rangului lor administrativ – o tendinţă care nu este în mod cert numai bizantină. Bineînţeles că au existat încercări de a percepe funcţiile imperiale într-un mod aşa-zis republican; dar atunci când, de exemplu, Themistios a interpretat funcţia sa de *praefectus urbi* al Constantinopolului ca o funcţie în *polis*-ul grecesc, abia atunci a fost luat în seamă, deşi cel mai puţin de către Libaniu. Ceea ce rămâne este o încercare preţioasă a unui concept condamnat la moarte al

principiului cetăţenesc elenic. Rangurile aristocraţiei imperiale au suferit câteva schimbări de-a lungul secolelor, dar principiul în baza căruia apropierea de împărat ar fi reprezentativă şi pentru funcţionari a rămas neatins.

Într-adevăr, se aminteşte cu plăcere, printre punctele forte ale Imperiului Bizantin, de o birocraţie educată şi eficientă, căreia, înainte de secolul al XI-lea, vestul nu-i putea contrapune nimic de o asemenea importanţă. Cu toate acestea, după părerea mea, ar fi impropriu a vedea în primul rând în birocraţie ceva ce ar putea deveni primejdie pentru împărat, şi anume aşa cum este văzută astăzi într-o oarecare măsură posedarea unor cunoştinţe deosebite şi abilităţi speciale în toate problemele administraţiei statale, indispensabile din punct de vedere profesional şi tehnic, având ca efect un comportament distant al funcţionarilor, hrănit de o conştiinţă de castă râvnită şi cultivată. Presiunile administrative, căile de abordare ale administraţiei bizantine erau întotdeauna transparente şi puteau fi dominate fără prea multe cunoştinţe tehnice. Cunoştinţe profesionale speciale abia dacă erau cerute, cum ar fi puţină jurisprudenţă, iar încercările de a prezenta un curriculum bine sistematizat şi convingător al aspirantului eşuează probabil nu doar din lipsa de documente, ci pur şi simplu pentru că exista doar la nivel rudimentar. Primejdia pentru împăratul bizantin consta în primul rând în faptul că, în pofida tuturor libertăţilor teoretice în problemele guvernării şi administraţiei, la numirea aparatului birocratic el era supus unor presiuni puternice din partea grupurilor de putere. În aproximativ 40 din circa 88 de ascensiuni la tron se impune o nouă familie domnitoare sau au loc schimbări revoluţionare în interiorul dinastiei. Fiecare dintre aceşti împăraţi îşi datorează tronul unui potenţial grup de putere,

format din protectori, promotori, vasali, clientelă sau soldaţi. Şi toţi vor să fie părtaşi la puterea câştigată potrivit contribuţiei lor. Bineînţeles, ei doresc să acceadă la poziţii de la Curte şi aspiră în multe cazuri să pună mâna pe cele mai importante funcţii. Unii dintre ei s-au adaptat misiunilor primite, alţii s-au dovedit doar o povară pentru aparatul birocratic. Suita domnitorului precedent trebuia să se retragă în totalitate sau doar parţial şi însemna apoi în mod natural elementul de opoziţie din societatea bizantină, mai ales dacă pe perioada funcţionării a stabilit suficiente legături şi a adunat destui bani. Această situaţie explică unele apariţii străine în lumea acestei birocraţii. Astfel, bineînţeles, datorită presiunii sub care se afla noul împărat, de a fi nevoit să răsplătească şi să confere, vasalii câştigaţi au ajuns pe „posturi de stat”, posturi plătite, pentru care erau în mod efectiv mai puţin pregătiţi decât pentru altele. Ca urmare, împăratul îi numeşte pe aceşti indivizi în servicii şi misiuni, care nu au nimic de-a face cu domeniul pentru care sunt desemnaţi. Această folosire nepotrivită ne vorbeşte de *logothetes tu dromu*, deci de indivizi care în secolul al IX-lea puteau fi desemnaţi ca „miniştri de externe”, în calitate de comandanţi de expediţii militare, ofiţeri din gardă, ca avocaţi ai acuzării în procese de înaltă trădare, generali însărcinaţi să ducă negocieri cu papa privind unirea şi garderobieri imperiali, şefi ai administraţiei portuare sau şambelani superiori în politica externă. Bineînţeles că în spate stă şi slaba specializare din administraţie şi simplul fapt că şi atunci meseria de militar nu presupunea cunoştinţe trainice. În alte cazuri, incompetenţa şefilor de birou îi făcea să alunece din poziţiile lor, încet, dar sigur, spre ranguri de la Curte, iar următorul în funcţie ajunge la conducerea departamentului. Această diluare în sfera

administraţiei de la Curte are de fapt, în perioada bizantină târzie, o motivaţie în faptul că masa adevăraţilor administratori a devenit tot mai restrânsă, iar nevoia de a ajunge în apropierea împăratului printr-o funcţie, tot mai puţin atrăgătoare.

În aceste condiţii administraţia şi-a pierdut treptat transparenţa. Neîntrerupte depăşiri ale competenţei şi rivalităţi în domeniu, cât şi o permanentă încetinire a mijloacelor administrative erau nelipsite. Necesitatea de a plasa aparatul sau cel puţin părţi ale aparatului într-o singură mână, şi astfel administraţia să fie mai bine coordonată, se impunea de la sine. Ideea era că domnitorul însuşi era acela care putea să accepte această misiune harismatică şi trebuia s-o accepte. Exista un număr considerabil de împăraţi bizantini care dispuneau de acest talent şi de efortul necesar. Alţii erau depăşiţi sau nu aveau nicio tragere de inimă spre acest lucru. Apoi s-a găsit o altă soluţie: s-a hotărât ca bărbaţi a căror loialitate părea destul de mare pentru a nu periclita prestigiul împăratului să fie însărcinaţi cu misiunea de coordonare, şi anume să îndeplinească misiunea de pe o poziţie care să nu fie fixată în cadrul general al birocraţiei administrative şi, ca atare, nici în rangul de împărat; nu se îngăduia să fie statuat în liste. Era vorba de o funcţie şi nu de o poziţie sau demnitate. Această funcţie, din care s-a format un departament abia în ultimele perioade ale imperiului, era încredinţată unui şef de departament sau unui bărbat din afara rangurilor, unui episcop sau chiar unui subaltern de la Curte, care apoi *de facto*, după decizia asupra a ceea ce îşi rezerva împăratul pentru sine, avea puterea guvernatoare în mâinile sale, în mod arbitrar, *ad nutum Caesans* şi fără insignă. Denumirea deţinătorului s-a schimbat de la παραδυναστεύων din perioada timpurie,

trecând peste οικονόμος των κοινών la noţiunea bizantină târzie μεσάζων, pe care apoi istoricii din perioada cea mai târzie, întrucât fusese totuşi în cele din urmă redus la rangul de funcţionar, l-au comparat cu turcescul mare vizir. În privinţa caracterului arbitrar al acestei funcţii, încercarea de a defini competenţele sale ar fi pur şi simplu absurdă, dar şi eronată, deoarece prin adeverirea existenţei în continuare a acestui domeniu, de ex. a unui domeniu financiar, am contesta competenţele financiare ale acestui *mesazon* [confident al împăratului încredinţat cu administrarea imperiului]. Datoria mesazonului nu este de a lichida un domeniu, ci de a-l controla şi a-l lăsa pe deţinătorul domeniului, în anumite circumstanţe, în aşteptare. Funcţia nu poate fi definită cu mijloacele terminologiei birocratice şi nici nu trebuie. Astfel, subordonaţii sunt mulţumiţi, poziţiile de stat sunt în mâini puternice şi împăratul are la dispoziţie o persoană de încredere, care îi oferă siguranţă împotriva veleităţilor vasalilor. Se înţelege că acest lucru nu avea întotdeauna succes, dar încercările de puci din partea para-dinastiilor în perioada vieţii stăpânilor lor aparţin marilor excepţii. Analizată *a priori*, o birocraţie formată din vasali reprezintă în orice caz pentru domnitor un moment de siguranţă. Dar loialitatea este supusă uzurii, chiar şi în birocraţie. Iar funcţionarii bizantini erau destul de oportunişti, ca să-i refuze unui împărat, părăsit de noroc, fără a sta pe gânduri, orice protecţie datorită căreia a ajuns cândva împărat. Un exemplu bun pentru acest lucru este modul tacit în care Isaac I Comnenul a fost lăsat să cadă. Iar dacă vreun domnitor credea că arată înţelegere faţă de predecesorul său, căruia i-a urmat de drept, lăsându-i în funcţii susţinătorii, cel puţin în parte, în realitate resentimentele acestora puteau deveni

periculoase pentru noul deţinător al puterii sau poate erau prezentaţi de acesta ca fiind periculoşi, aşa cum a făcut de pildă Romanos Lakapenos. Sub împăratul Manuel I este exprimată ideologic dezamăgirea rangurilor oficiale şi imperiale privind autocraţia lui, argumentând prin calităţi care le îndreptăţesc la domnie, şi pe care le deţin la fel ca împăratul! 72

Pe de altă parte, ceea ce era de spus despre Senat este valid datorită marii asemănări a membrilor Senatului şi a oficialilor guvernamentali, ca şi acelora din marele aparat birocratic: lovituri contra politicii imperiale, folosirea punctelor slabe ale domnitorului în scopul propriei puteri etc. Este însă valabil şi pentru noile situaţii din timpul Comnenilor: la fel ca Senatul, poziţiile oficiale de până la un anumit nivel devin, în mod necesar, apanajul aparţinătorilor familiei dinastice cu toate avantajele şi dezavantajele care au fost deja menţionate. Aparatul de stat devine tot mai puternic, fiind condus ca o întreprindere de familie. Iar acolo unde rudele de sânge sau prin alianţă nu erau suficiente, era creat prin sistemul oikeloi, ale cărui începuturi se întorc mult înapoi, o grupă de *homines imperatoris*, care prin obligaţii deosebite de loialitate şi jurăminte formau o *domus augusta* lărgită şi în acelaşi timp un rezervor pentru demnităţi înalte.

7. SUVERANITATE DILUATĂ

Tema exercitării funcţiei de domnitor necesită încă o completare specific bizantină. După cum s-a subliniat adeseori, sarcina constituţiei nu este doar constituirea unei puteri de stat, ci şi o putere statală capabilă de negocieri. O parte importantă a acestei capacităţi de negociere se sprijină pe organizarea administraţiei. În Bizanţ însă ea trebuie completată de un instrumentar, care poate fi întrebuinţat acolo unde administraţia obişnuită nu

ajunge, în zonele de „suveranitate diluată” de la marginile imperiului. Despre intenţionalitate, legată de noţiunea de imperiu, s-a vorbit deja, adică despre înţelegerea faptului că graniţele reale nu se potrivesc cu cele ideale. Dar şi graniţele reale sunt supuse unor distrugeri ce aduc cu sine pierderi. Ocazional, aici apar structuri care nu pot fi desemnate simplu ca aparţinând unui alt stat, dar care, faţă de Bizanţ, ajung într-o relaţie precară de „pro şi contra”. Acel *magnum nomen* al imperiului este încă destul de atractiv, pentru a-i determina pe unii cuceritori să nu renunţe în totalitate la legătura cu imperiul, în timp ce, pe de altă parte, sunt totuşi decişi să nu cedeze puterea sau să permită a fi decăzuţi din demnitatea lor la poziţia de simpli guvernatori imperiali. În acest context, diplomaţia bizantină a perfecţionat forme, respectiv le-a continuat, care corespund atât pretenţiilor ideale ale împăratului, cât şi dorinţelor practice ale cuceritorului. Ca forme ale domniei *sui juris* în cadrul graniţelor ideale ale imperiului, ele aparţin istoriei constituţiei.

Pentru început unele remarci despre clientela regatului: instituţia nu este nouă în Bizanţ. Când Roma se dezvolta, mai ales înspre Răsărit, trecând peste graniţele mai înguste ale Italiei, casele domnitoare legitime ale ţărilor anexate erau cel mai adesea lăsate acolo în funcţie, cu puteri limitate; dar din loc în loc erau puşi şi regi noi (*reges appellare*). Lor li se trimiteau de la Roma însemnele regale ale domniei. Moştenirea nu era legată de aceasta. Bizanţul a „moştenit” de la Roma astfel de regate şi a creat parţial unele noi. Prototip al regatului moştenit este regatul armean. Totuşi perşii au avut aici întotdeauna o influenţă serioasă. În perioada migraţiei popoarelor se ridică imperios problema hoardelor barbare care s-au aşezat pe teritoriul imperiului. Astfel, împăratul Teodosie I

a trebuit să facă faţă catastrofei provocate de cucerirea goţilor, din 382, de la Adrianopol. Încheierea păcii din 382 aduce cu sine o ciudăţenie istorico-constituţională, deoarece este vorba despre norme ce privesc un teritoriu din interiorul imperiului. Goţii sunt aşezaţi în zonele depopulate între Dunăre şi munţii Balcani. Răsplata lor constă în implicarea armatei în calitate de confederaţi, însă doar sub comanda regilor şi conducătorilor lor. Pentru aceasta nu obţin doar solde mari, dar şi scutiri de taxe şi autonomie juridică şi autoadministrare; niciun funcţionar imperial nu avea vreun cuvânt de spus în teritoriul lor.73 Pierderea suveranităţii este demnă de luat în seamă, dar forma este apărată – iar timpurile se vor schimba. Nevoile diplomatice duc la reglementări constituţionale pentru o anumită perioadă. Caracteristic pentru aceasta este Italia în secolele al V-lea şi al VI-lea. În pofida victoriei lui Odoacru, Bizanţul îl recunoaşte încă pe împăratul apusean Iulius Nepos, care s-a retras înspre Dalmaţia. Dar după detronarea lui Romulus Augustulus, Odoacru a obligat Senatul roman să intervină în Bizanţ, ca împăratul Zenon să îl poată numi pe Odoacru în calitate de *magister militam* prim, având demnitatea imperială a unui *patrikios*, şi să permită ca Italia să fie condusă fără împărat apusean, adică în numele lui Zenon. Zenon a procedat cu tact, prin temporizare. L-a informat pe Odoacru asupra competenţelor împăratului Nepos, dar printr-o scrisoare de mai târziu îl numeşte totuşi *patrikios*, deoarece presupune că Nepos l-a întâmpinat pe cuceritor cu acest titlu. Când Nepos a fost asasinat în 480, Zenon recunoaşte consulii numiţi de Odoacru, iar prin aceasta, în mod practic, şi competenţele dorite de Odoacru. Teodoric era deja de mult timp *Magister militum* şi *patrikios*. De fapt, atunci când a pornit spre Italia el activa în cadrul consulatului ca

cetăţean al imperiului şi vasal al împăratului, dar în acelaşi timp şi rege al clanului său. Cine a determinat în cele din urmă migraţia spre Italia nu este important în acest context. În orice caz, atunci fusese încheiat un *pactum* între împărat şi germani, conform căruia, după o eventuală victorie asupra lui Odoacru, Teodoric ar putea guverna Italia ca reprezentant al împăratului, până când împăratul însuşi ar fi ajuns acolo. Teodoric a învins, dar împăratul nu a găsit nicio ocazie pentru un drum spre Italia. Dorinţa lui Teodoric este acum legată de demnitatea regală romană, care i se pare mai importantă decât cea gotică. Zenon l-a lăsat să aştepte şi între timp a decedat. În anul 492 senatorii romani s-au adresat din nou împăratului Anastasie cu rugămintea de a acorda demnitatea regală lui Teodoric. Dar nici Anastasie nu s-a grăbit: abia în anul 497 i-a trimis gotului *ornamenta palatii*, adică însemnele regale.74 Bineînţeles că acest lucru nu a însemnat vreo îndepărtare de federaţia imperială şi nici goţii nu au interpretat-o vreodată ca atare, nici chiar atunci când Iustinian I a dus război împotriva lor. Ei mai ştiau că acest regat nu poate fi moştenit şi s-au străduit o vreme oarecare după moartea lui Teodoric să dobândească o nouă investitură pentru moştenitori. Oricât de limitate ar fi fost drepturile suveranităţii regale în Italia sub goţi, relaţia impusă prin dreptul constituţional a fost respectată *de jure* încă mult timp după moartea lui Teodoric. Ca aranjament, între drepturile de suveranitate imperială şi puterea cuceritorului, raportul creat nu respectă reguli stabile, dar în calitate de construcţie constituţională îşi păstrează relevanţa prin consecinţa legăturii între conceptul imperial de *res publica* şi pretenţia imperială de prestigiu. Întrucât fiecare caz este rezultatul unor relaţii individuale, metodele nu permit întotdeauna transferul lor de la un caz

la altul, însă esenţa rămâne. Astfel văzută, reglementarea domniei goţilor în Italia bizantină poate fi considerată un model. Ceva asemănător poate fi spus în privinţa raportului dintre arabii ghassanizi din colţul de sud-est al imperiului şi guvernarea centrală şi se întinde asupra regatelor din Armenia şi zona Caucazului. În decursul perioadei bizantine de mijloc apar noi forme de care se legau intenţii asemănătoare. Aici este vorba cel mult despre reglementarea relaţiilor cu statele ai căror regenţi nu erau de părere că mai au nevoie să ataşeze titlului naţional de domnitor atributul *rex* roman. Chiar dacă bizantinii le-au pus titlul de *reges*, aceasta era pentru ei oricum o expresie a prestigiului, deoarece, conform calităţilor sale, regele este sub împărat, iar prin acel „sub" strict protocolar se înţelegea un „sub" în conformitate cu stăpânirea. Pornind de aici, s-a încercat însă legarea de imperiu a unor astfel de regi prin grupe de rudenie fictivă, rudenie cu împăratul ca tată, la vârf, şi de aici tot felul de grupe către fiu, frate ş.a.m.d. Aceste grupe puteau fi întărite din punct de vedere liturgic prin cumetrie care, potrivit dreptului bizantin, puteau, de asemenea, să dea naştere la relaţii de rudenie. În alte cazuri se acţiona prin acordarea de demnităţi aristocratice bizantine. investitura doar cu costum de gală nu era suficientă, se adăugau şi cheltuielile. Şi chiar dacă în acest context salariul reglat prin constituţie rămânea tot mic, oricum astfel au apărut exponenţi ai gândirii imperiale în teritoriile non-bizantine sau mai puţin-bizantine.

În ce mod şi cum a putut fi instaurată în special o mare comunitate religioasă ortodoxă a bizantinilor la vârfuri cu sprijinul statului şi al stăpânirii, va fi prezentat mai detaliat într-un capitol aparte, deoarece aici este mai puţin implicată istoria constituţiei decât istoria generală a

societăţii.

Aşadar constituţia bizantină nu există fără *quid pro quo*. Normele constituţionale după care se orientează sunt de origini diferite şi din acest motiv nu sunt omogene. De o parte, o concepţie statală, determinată în cele din urmă de idei republicano-aristocratice, ce transmite drepturile presupuse sau adevărate ale corporaţiilor şi consideră valabile formele domnitoare subordonate; tot ceea ce în esenţă nu corespunde conceptului de autocraţie. Această autocraţie nu era înţeleasă ca atare atunci când republica a recomandat principatul. Dar descendenţa ideală a principelui, atitudinile mentale fundamentale ale populaţiei şi dezgustul politic au permis ca din principat să apară autocraţia. Totuşi întoarcerea la vechile reprezentări era posibilă în orice clipă şi a avut loc la timpul potrivit. Astfel se creează relaţia unei polarităţi fundamentale chiar în constituţie şi în esenţa constituţiei. Această constituţie demonstrează puternica ei forţă de integrare, acolo unde ambele părţi se menajează reciproc şi fac calcule cum să se apropie tot mai mult de scopul îndepărtat al unui echilibru final, care totuşi nu va fi niciodată atins. Constituţia bizantină nu trebuie înţeleasă static; ea este mai degrabă misiune, o declaraţie a sarcinilor politice, decât un document onorabil al unei vechi armonii.

8. IDEOLOGIA DOMINAŢIEI

Dominaţia fără ideologie este aproape de neînţeles. Monarhii şi stăpânitorii tuturor timpurilor, ai noştri sunt excluşi doar aparent, formează şi cultivă în conştiinţa lor sentimentul că ar fi ceva deosebit şi, chiar dacă este aşa, că s-ar supune unor reguli de excepţie, în permanentă, fantezistă distanţare de realităţile existenţei constituţionale înconjurătoare. Ei pot să lucreze şi să politizeze cu toţi factorii posibili ai vieţii, dar, conştient sau

inconştient, le opun o conştiinţă harismatică, chiar dacă o pot folosi doar în secret. Acest act de autoapreciere poate să ducă pe drept la diverse ideologii din care să se hrănească. Cum ar putea să arate ele în special, atunci când aproape întotdeauna au şi componente teologice sau pseudoteologice, în orice caz una meta-politică.

S-a scris atât de des şi raţional despre ideologia stăpânirii împăraţilor bizantini, încât este suficient să amintim aici în linii mari această teologie politică. De la bun început trebuie acceptat faptul că ideologiile, ca „suprastructură”, nu trebuie neapărat să fie „completate ulterior”. Prelucrate pentru situaţii asemănătoare, ele pot sta la dispoziţie pentru a fi folosite în continuare (după cum pot fi concepute în avans, pentru a just*ifică a priori* domniile vizate). De asemenea, ideologia împăraţilor bizantini era deja prezentă în concepte specifice, furnizată de o ramură a gândirii statale elene, care, pierzând nădejdea în democraţie, a adus conceptul fundamental al unei forme statale monarhice, transferat într-o realitate concretă şi robustă prin principatul roman. Pentru Bizanţ, această ideologie a fost în mod imprudent impusă prin episcopul de la Curte, Eusebiu, care şi-a permis astfel, comparativ cu principiile teologiei creştine, ceva mai mult decât un parateologism al gândirii pure.

În principiu, această ideologie se întemeia pe învăţătura menţionată deja despre θείος άνήρ, despre un *optimus princeps* cu harismă, care poate aşadar (şi acesta este unul din marele ei avantaje, care încearcă s-o protejeze de vina de a fi fost furnizată *ad hoc*), să se stabilească acolo unde doar practic, şi nu teoretic, s-a stabilit acel *consensus omnium*, ce a dus la principat. În orice caz, la început stă conceptul despre chemarea nemijlocită şi divină a împăratului – o chemare ce se leagă

de inspiraţia factorilor alegători de a-l alege pe acesta şi nu pe vreun alt împărat. Prin urmare, pe tron domnitorul este un ales al lui Dumnezeu, purtător al unei domnii, ce se poate referi şi se referă în orice moment la Dumnezeu. Acest lucru îi conferă un caracter numinos, îl împinge în sfera sacralităţii, exprimat prin adjectivele *divus*, *sacer*, θειος etc., repetate de nenumărate ori. Caracterul de persoană aleasă solicită din partea împăratului, ca un contraserviciu, apropierea şi asemănarea cu Dumnezeu, imitarea lui Dumnezeu (μίμησις θεού) – o sarcină tradiţională, care îi este în mod vizibil uşurată, deoarece el nu este doar cel ales, alegerea lui de către Dumnezeu revelându-se ca un act irepetabil, ci în acelaşi timp este iubit în mod special de Dumnezeu (θεοφιλής), căruia îi sunt puse înainte talent şi înzestrări deosebite în toate direcţiile pe care ţi le poţi imagina. Aşa se face că asemănarea cu Dumnezeu este un lucru aproape cert şi nu doar o datorie, pentru ca apoi şi alegerea prin voinţa lui Dumnezeu de către entuziaşti să poată fi ridicată la πρόβλησις θεού, la emanaţie din Dumnezeu, şi astfel pot să apară expresii, care îl numesc pe împărat, conştient şi cu emfază, Dumnezeu. În orice caz, prin aceasta împăratul devine prototipul tuturor virtuţilor. În primul rând el este o paradigmă, adică un Hristos ortodox; el dispune, ca ales, de o inspiraţie deosebită, o capacitate de a cunoaşte ieşită din comun, de a defini şi îndeplini voia Domnului, apoi şi de talentul special de a găsi şi de a face cunoscut ceea ce este corect în probleme de credinţă. În acest context se mai adâncesc astfel expresii verbale ca aceea de reprezentant al lui Hristos – formulare întâlnită de fapt adeseori în perifrazele liturghiei imperiale, aşa cum s-a cristalizat în literatură. Şi ideea unui rege preot este lansată mereu, fără ca astfel să se înţeleagă o funcţie

sacramental-liturgică în cadrul Bisericii. Acestora li se adaugă şi totalitatea virtuţilor care îl creează pe domnitorul cel bun: conceptul învechit de imperator, grecescul pendant, care prin autocrator este oarecum tăinuit pentru cel neiniţiat; îi adaugă o vitejie extraordinară, care preia uneori şi trăsături mitice şi poate să provoace aclamaţia αεί νικητής (*semper victor*). Inspiraţiei sale în probleme divine îi corespunde religiozitatea sa. Calificarea sa personală se arată într-o mare stăpânire de sine, în dreptate şi înţelepciune, şi înainte de toate, în binefacerile către toată omenirea. Acest împărat întruchipează legea, pentru că o poartă în sine.

Întrucât întreaga domnie, peste tot ce există, stă în mâinile unui singur plăcut al lui Dumnezeu, al Pantocratorului şi Cosmocratorului pur şi simplu, orice domnie pe pământ este doar o delegaţie a lui Dumnezeu. În concordanţă cu monoteismul poate să existe doar o singură domnie, domnia unui singur împărat, care poate fi doar cel roman, conform sincronismului mai dinainte prorocit între apariţia lui Hristos pe pământ şi domnia lui Augustus şi *pax augusta*, pregătind drumul misiunii creştine. Acestui imperiu universal îi corespunde un imperiu universal. Punctul de plecare este *Orbis romanus*, dar din punct de vedere internaţional, totul aparţine lui *Orbis terrarum*, adică οικουμένη. Ca într-un sistem solar, urzeala tuturor domniilor imaginabile orbitează în jurul *Helios*-ului imperial – univers al domniei centrat la Roma sau Noua Romă. Componenta romană este punctul istoric de referinţă, chiar dacă liniile arată înapoi spre dominaţia mondială a lui Alexandru cel Mare, prototipul reprezentării dominaţiei mondiale bizantine, întrucât *oikoumene* reprezintă un ţel îndepărtat, împăratului i se atribuie o

înaltă sarcină misionară atât în sens politic, cât şi în sens creştin; ambele sfere ale conceptului sunt unite şi nu mai pot fi despărţite în practică, pentru că împăratul, ca dar al lui Dumnezeu pentru omenire, deţine o poziţie harică şi în cadrul Bisericii.

Concept de împărat pare a fi omogen; un potenţial uriaş în sensul „legitimării" domnitorului şi ca potenţial suveran al domniei. Cercetat mai îndeaproape, el conţine totuşi elementele unei puteri de rezistenţă foarte diverse şi în mod periculos ambivalenţe. Un prim complex, care sare în ochi, este mai întâi de natură pur morală, imaginabil şi fără fundament metafizic: un catalog de virtuţi. împăratul este drept, înţelegător, viteaz etc. Acolo unde se celebrează ideologia, aceste virtuţi sunt atribuite împăratului ca existând cu adevărat. Dar această atribuire este în mod intenţionat în acelaşi timp o cerinţă etică, ce aşteaptă împlinire în caz concret şi neceremonios şi, în timp ce aşteaptă, instigă la nerăbdare şi critică. Conceptul îşi are locul său cel mai potrivit aici şi tot aici este şi principala sa deficienţă în privinţa puterii de a conduce şi a siguranţei domniei.

Un alt complex de concepte este rodul unei teologii politice speciale: el ancorează puterea împăratului într-o anumită imagine metafizică universală, adică într-o corelaţie între dominaţia lui Dumnezeu şi dominaţia împăratului, în direcţia unei monarhii fără restricţii şi a unei dominaţii universale sub umbrela metafizicii. Bizantinii sunt destul de realişti să admită că dominaţia universală, chiar dacă nu este o utopie, este totuşi punctul de orientare cel mai îndepărtat. Aşteptările neîndeplinite nu i se reproşează niciunui împărat. Ele pot fi folosite mai mult ca o justificare a fiecărei expansiuni politice, chiar dacă se întâmplă rar, şi nici nu este atât de specific

bizantină. Mai realistă rămâne pur şi simplu tendinţa spre monarhie. În general ea este, pentru bizantin, forma statală prin excelenţă, după cum era şi în conştiinţa omului din Antichitatea târzie şi Evul Mediu, chiar fără metapolitică. În definitiv, alăturarea ideii de monarhie celei de monoteism nu se bazează în sfera creştină pe ideea cuceririi prin predică creştină a multitudinii de zei, *dii gentium*, care în calitate de zei „naţionali" reprezintă statele independente. Ea devine problematică în momentul în care învăţătura despre monoteism este integrată şi explicată prin învăţătura treimică, învăţătură care nu mai este subordinaţionistă, ci se bazează pe *homousia*. Însă cu toate acestea este un fapt istoric că jocul cu concepţia treimică, în sensul unui Imperiu Triadă, a ameninţat să devină primejdios pentru monarh, cel puţin o dată în cursul istoriei, în măsura în care motivarea teologică era atunci ceva mai mult decât un slogan caraghios. Din acest capitol de teologie politică face parte, bineînţeles, în primul rând, conceptul despre alegerea individuală a domnitorului cu ajutorul lui Dumnezeu, prin bunăvoinţa deosebită a lui Dumnezeu şi binecuvântarea Sa specială. Aici rezidă posibilitatea împăratului de a se delimita în mod deosebit de restul omenirii, înconjurându-se cu o mantie, cu un nor ce îl ţine la distanţă, ferindu-l de orice contact şi care îi garantează neatingerea mai bine decât orice catalog de virtuţi. Dar chiar din pricina acestei sublimări extravagante, împăratul ajunge în apropierea „anatemei", în ambivalenţa unui tabu, care implică *consacratio*, dar şi *execratio*. Din punct de vedere teologic – în sensul teologiei bizantine – bunăvoinţa lui Dumnezeu nu trebuie să se fixeze mult timp asupra vreunei persoane, pentru că omul poate deveni nevrednic de ea. Despre urmările practice care rezultă de aici s-a vorbit deja mai

sus.

Pe lângă cele două complexe din interiorul acestui concept, mai există şi un al treilea, care poate sta sub *lemma* pretenţiilor şi concluziilor imperiale. De acesta ţine pretenţia de a întruchipa legea, într-adevăr, de a fi deasupra legii, şi pretenţia de a avea puterea absolută de guvernare, care să nu fie limitată de nicio instituţie, deci pur şi simplu μοναρχικόν κράτος, după cum a formulat-o împăratul Leon al VI-lea. Bineînţeles, originea acestei pretenţii poate fi găsită în graţia divină, iar oficianţii conceptului fac în aşa fel încât să poată aduce în fapt cele trei complexe menţionate într-o ordine ierarhică. Dar aici nu este vorba despre asta, ci de o clasificare din punctul de vedere al potenţialului de guvernare a imperiului, care se află în fiecare complex. Cel de-al treilea complex ar presupune un aşa-numit spaţiu politic gol, conceput până în cele mai mici amănunte; deplina negare, de exemplu, a unei conştiinţe de sine a organelor care îndeplinesc misiunile stăpânirii imperiale, deplina letargie a supuşilor. Cu alte cuvinte, chiar acest aspect al conceptului de împărat îl obligă pe domnitor, dacă vrea să-l „asimileze” într-o oarecare măsură, la un aranjament constant, în cel mai larg sens al cuvântului, cu societatea în care se vede inclus.

Structura de ansamblu a conceptului de împărat este, fără îndoială, de o finalitate grandioasă, dar şi de o fascinantă visare; probabil o ultimă şi impenetrabilă formă de sigpranţă a puterii imperiale ca atare, ancorată în firmamente îndepărtate. Problema începe cu împăratul solitar. Fiecare concept asupra domniei are nevoie de oameni, care îl formulează, prezintă, propagă şi dirijează. El are nevoie de domnitori, care se bazează pe ideea pretenţiilor ridicate, dar şi pe o largă pătură care să fie

impresionată de concept. Este datoria fundamentală a istoriei constituţiei bizantine să verifice datul acestor premise şi să nu se mulţumească cu prezentarea conceptului, căci numai în acest mod conceptul poate să se dovedească relevant din punct de vedere istorico-constituţional. Concluzia filosofică a întregului proces de gândire, ce apare în concept, poate rămâne în afara discuţiei, pentru că respectiva ideologie nu a luat naştere pe baza concluziilor raţionale, ci caută să certifice nostalgii şi visuri politice. Se pot deosebi aproximativ trei forme de articulare a conceptului: cuvânt, performanţă şi imagine. Referitor la cuvânt este vorba în primul rând de anunţurile publice ale împăraţilor înşişi şi ale cancelariei lor, deci, în special de aşa-numitele discursuri ale împăraţilor ţinute în faţa Curţii la ocazii deosebite sau care se repetau anual. Este greu de stabilit în ce măsură erau implicaţi împăraţii înşişi în redactarea discursurilor festive75 din arhivele lor. Ele constituiau un prilej plăcut pentru prezentarea unor elemente ideologice. Participarea putea fi apreciată în mod diferit, în funcţie de fiecare personalitate. În orice caz, important este faptul că discursurile festive nu prea părăseau cancelaria fără ştiinţa şi acceptul domnitorului. Lucrătorii educaţi ai cancelariei aveau răspunderea cea mai mare. Aici găsim cele mai însemnate nume ale istoriei literaturii şi spiritualităţii, cum ar fi Tarasie, Fotie, Psellos, Teodor Metochitul, Dimitrie Kydones etc. Faptul că ei nu considerau scrierile lor ca lucrări ocazionale, plătite, la periferia intereselor lor literare şi de altă natură, reiese din aceea că unii dintre ei au inclus în ediţiile complete ale operelor lor literare şi *prooimenele* documentelor imperiale redactate de ei. Desigur, se lasă impresia că în *prooimene*, în ceea ce priveşte preamărirea împăratului, văzut în ansamblu, aprecierea este mult mai firavă decât în

discursurile împăratului. Aceasta ţine de caracterul practic al conţinutului documentului, care era mai important decât acel *prooimion*, cât şi de limita tematică recomandată tocmai prin conţinut. În orice caz, declaraţiile de preamărire şi proslăvire nu se găsesc aici şi nici în discursurile oficiale şi festive la adresa împăratului sau a membrilor celor mai importanţi ai familiei domnitoare. Cine sunt vorbitorii? Iată aici doar o statistică scurtă şi neelaborată. G. Moravscik citează circa 34 de autori ai unor astfel de discursuri imperiale în lucrarea sa „Byzantino-Turcica”. Trei dintre aceştia sunt necunoscuţi potrivit poziţiei şi numelui – cel puţin mie – doi sunt împăraţi, respectiv principi imperiali, şi despre alţi doi lipsesc informaţiile referitoare la poziţia şi starea socială. Din cei 27 rămaşi, 14 sunt mitropoliţi şi episcopi, doi mari diaconi la Hagia Sophia, un înalt judecător, un ofiţer într-o poziţie sus-pusă, şase funcţionari înalţi şi demnitari imperiali şi trei» profesori”. Fundamentul statisticii este slab, totuşi nu fără valoare reprezentativă. Însă apoi se arată că cei 27 de autori la vedere sunt membrii unui *establishment* ce aparţine de Curte, trăieşte prin intermediul Curţii sau îi este foarte apropiat. În orice caz nu aflăm aici nicio „persoană privată”, pentru că şi profesorii menţionaţi aparţin în mod evident unor instituţii statale sau bisericeşti. Pe scurt, oratorii imperiali celebrează faptele în jurul cărora se rotesc în plan social – lucru, bineînţeles, valabil şi pentru înaltul cler al Bisericii care, potrivit conştiinţei sale, este de partea imperiului sau împotrivă. În general este vorba de oameni legaţi de această idee, care au o nevoie sau un interes material ca ideea să fie respectată, pentru că au de câştigat recunoaştere şi ranguri şi speră şi pe mai departe. Cine formulează un concept de domnie în cunoştinţă de cauză

susţine astfel nu numai domnia, dar şi pe sine şi poziţia sa în societate, care se regăseşte în domnia însăşi. Conceptul de domnie îl justifică pe domnitor şi totodată pe cei ce au formulat conceptul, şi de aici porneşte şi ridicarea conştiinţei celor din urmă menţionaţi. Se înţelege că pe lângă formularea conceptului de domnie, „ce precede ancorarea”, există şi una cu un ritm rapid, adică cea care doreşte o schimbare pe măsura idealului, nefiind mulţumită de relaţiile existente. Totuşi sunt cazuri de excepţie. Siguranţa suveranităţii sale şi funcţia sa legitimă decurg mai puţin din aceste discursuri după cum am menţionat deja, din deducţiile teoretice, cât mai ales din *Genos*-ul orator al encomionului, din ridicarea până la cer a lucrurilor mărunte, din plasticitatea limbii, din apelul la tot ceea ce este perceput prin simţuri, fantezie, emoţie, dar, mai presus de toate, dintr-o deosebit de voită disoluţie a diferenţei dintre imperiu şi un anume împărat.

Alături de această celebrare prin cuvinte stau, fără a fi pe picior de egalitate cu puterea, liturghia împărătească, ceremonialul de la Curte, până la manifestările sale în relaţiile cu străinătatea. În rafinamentul ei ultim putea să aibă loc ca urmare a unei înţelegeri între însuşi domnitorul şi publiciştii servili şi şefii de protocol, deoarece şeful de protocol al unei guvernări îşi face griji mult mai mari decât oricare dintre miniştri când este vorba de apariţia preşedintelui. Publicizarea conceptului prin ceremonial, în comparaţie cu documentele şi discursurile imperiale, are avantajul de a ajunge în alte cercuri şi de a vorbi într-o limbă pe înţelesul tuturor, de asemenea de a incita mai puţin la reflecţie. În cazul discursurilor imperiale exista bariera limbii attice, despre care s-a vorbit deja, iar cercul ascultătorilor rămânea în mod evident limitat la mulţimea care găsea loc în aula Curţii. Se înţelege că discursurile

erau şi publicate, dar barierele de limbă rămâneau valabile, iar cercul cititorilor se limita la învăţaţi sau studenţi interesaţi de filologie şi retorică, şi care căutau în discurs altceva decât ceea ce era intenţionat cu ocazia prezentării sale. În desfăşurarea lui, ceremonialul angaja întreaga Curte. Totuşi nu trebuie să se subestimeze impactul liniştitor asupra vieţii de zi cu zi, asociat cu frivolitatea performanţei. Dar marile campanii ale împăratului solicitau adesea întregul oraş şi contribuţia sa. Ele mijloceau acele *circenses* ale vieţii zilnice, esenţiale pentru omul mediteraneean. Ele angajau populaţia şi creau o unitate festivă în care problemele fundamentale economice erau uitate. Acest tipar era dus din când în când în provincie. Acolo avea acelaşi efect, iar în măsura în care provincia era izolată, făcea cunoscută magnificenţa şi munificenţa din capitală; dădea un punct fix, după care puteau să se orienteze cu dor şi curiozitate, aidoma musulmanilor cu gândul la pelerinajul spre Kaaba. Dacă ar trebui să se vorbească despre primejdiile acestui protocol, atunci ele se găsesc în cedarea grandorii unei camarile, de o parte, şi în apariţiile publice ale împăratului, pe de altă parte, ceea ce a suspendat hotarul dintre distanţarea şi posibilitatea de abordare a împăratului în moduri seducătoare şi putea provoca un dialog al cărui deznodământ era imprevizibil.

Dacă se încearcă o apreciere generală a puterii impresionante a ideologiei, atunci ne aflăm în faţa unei „literaturi menite să ne liniştească” – cunoaştem lucrări denigratoare şi pamflete, însă nimic nu se păstrează – pe care să se bazeze eventuale descoperiri punctuale. Doar în treacăt fie spus, în cercurile celor iniţiaţi, prin zâmbete de superioritate, sunt luaţi în derâdere vorbitorii care exagerează mult prea mult. Mai importante sunt

constatările, de exemplu, un vorbitor cu elocinţa imperială debordantă ca aceea a lui Mihail Psellos, în momentul în care apare ca istoric, se vede pus în faţa unei dileme, deoarece îşi dă seama foarte limpede că aspectele cuvântărilor sale de laudă la adresa împăratului nu pot fi definitorii pentru istorie. El vede în cuvântările imperiale un gen literar prin care nu poate fi prezentată realitatea politică.76 Psellos nu este singurul orator care este şi istoric în acelaşi timp. De exemplu, Nichita Choniatul. El, care cunoaşte cel mai bine claviatura conceptului imperial şi o exersează la nevoie, nu se jenează să aducă în opera sa istorică, adeseori în mod caustic, critici la adresa folosirii practice a anumitor elemente componente ale acestui concept în cazul împăratului Manuel I.77 Diferenţa între liturghie şi politică este bine cunoscută, iar verdictul asupra politicii intră în istorie. Cea mai de seamă semnificaţie a conceptului imperial pentru clasa domnitoare şi notabilă a populaţiei consta în recunoaşterea emfatică şi deschisă că aparţine unui vârf al puterii al cărui suport necesar era conştiinţa de sine, cât şi recunoaşterea apartenenţei la un imperiu unic propriu şi la un stăpânitor unic în faţa forţelor subversive din propria societate şi faţă de domnitori şi forţe străine. Însă senatorul, care poate să-l convingă pe împărat să-şi schimbe politica, care doreşte ca el să-i urmeze linia, în mod cert nu se gândeşte la harul divin al suveranului, ci lucrează la atenuarea prostiei sau indolenţei partenerului său de discuţie, a încăpăţânării sau nepotrivirii pentru funcţia de domnitor. Iar bizantinul care stă în faţa judecăţii nu prea este convins că stă în faţa dreptăţii divine, ci se lasă în seama literei legii, în seama înţelepciunii avocăţeşti şi a importanţei persoanei sale, în mod cert nicidecum în seama conceptului imperial. Iar soldaţii cunosc aceasta pe

de rost: ce este cu *semper victor* şi cu victoria reală pentru care împăratul, rămas acasă, îşi organizează triumful, dar şi faptul că ideea pentru care împăratul le sacrifică bucuros vieţile le este pe deplin străină. Pentru cei sceptici nu există un testament mai bun decât simpatia lipsită de umor faţă de conceptul de împărat bizantin printre membrii clasei de sus – în măsura în care trebuie să fie în favoarea împăratului – decât sfaturile pe care Kekaumenos le dă fiilor săi privind comportamentul la Curte, faţă de autorităţi şi împăraţi.

În ceea ce priveşte oamenii mai simpli, izvoarele nu sunt mai puţin rare. Ar trebui probabil să amintim de eroul romanului epic.

Digenis, nu pentru că aparţine păturii aristocratice, ci mai mult pentru motivul cântărilor privind faptele sale care aparţineau poporului: întâlnirea sa cu împăratul are loc, după cum se spune *pari passuy* la o distanţă adecvată, aşa cum te porţi cu un factor necunoscut de care eşti totuşi pe deplin conştient. A te ţine departe de împărat este poate cea mai bună deviză; a-i ţine pe funcţionarii săi departe de el – o idee ici şi colo – o cerinţă crasă. Iradierea puterii imperiale, semidivine însemna în viaţa de zi cu zi mai întâi presiunea taxelor şi a corvezilor. Constrângerea era atribuită, ca de atâtea ori, în primul rând autorităţilor subordonate, aşa încât într-o anumită măsură suveranitatea putea rămâne intactă. Dar prin aceasta împăratul ajunge în poziţia regelui din basme; el reprezintă măreţie, bogăţie, strălucire, putere, material pentru expresii verbale, anecdote şi îndemnuri frumoase, speranţa naivilor în cazuri disperate, ameninţare pentru răufăcător, prilej de sărbătoare şi prilej de a jeli – depersonalizat, punct de referinţă îndepărtat, *fascinosum* şi *tremendum* în acelaşi timp şi, în ceea ce priveşte

ideologia, pe deplin abstract, deoarece poporul acordă mult mai puţină importanţă acestor concepte decât li se cuvine. Probabil vechiul concept, detaşat de împăratul unic, se adevereşte cel mai bine în ultimele zile ale imperiului, când toate ofertele de salvare sunt legate de condiţii, care apar ca o vânzare a bizantinismului moştenit. Ideea de a dispărea în strălucirea unei vechi tradiţii; tot ceea ce a însemnat prestigiu şi putere să se sfârşească precum un ecou îndepărtat al strălucirii, pentru a salva onoarea – aceasta a fost poate ultima victorie, pe care o prezenta vechea ideologie.

Aşadar acest concept este, în primul rând, o protecţie a suveranităţii împăratului faţă de restul părerilor din alte domenii juridice şi constituţionale. El poate fi înţeles ca o parte componentă a constituţiei, atât timp cât nu doreşte să îndepărteze vechile reprezentări juridice. De asemenea, în măsura în care este ataşat de vechea reprezentare fundamentală de *optimus vir* harismatic, devine un element de manipulare, dar şi de menţinere statală a întregului imperiu.

III

ORTODOXIA POLITICĂ

Sfera conceptuală de „ortodoxie” nu prea este familiară lumii greceşti păgâne. Se pare că substantivul ορθοδοξία apare pentru prima dată în filosofia neoplatonică a epocii post-creştine şi nu este mai puţin probabil că fusese deja preluat din vocabularul creştin. Ορθόδοξος nu pare a fi nicidecum identificabil. Doar ὀρθοδοξέω este atestat în *Etica nicomahică* şi se întâlneşte mai târziu atât la Poseidoniu, cât şi la alţii. Prin aceasta se înţelege adevărata opinie pedagogică în filosofia disputelor, niciun fel de legătură cu viaţa şi modul de a trăi. Fortuna a descoperit „ortodoxia” abia în creştinism,

dar şi aici, nu înainte de secolul al IV-lea. Începând cu Metodiu de Patara, Eusebiu de Cezareea şi Atanasie al Alexandriei se impune în mod cert folosirea acestuia.

Desigur aceasta nu înseamnă că noţiunea de adevăr lipsea pur şi simplu din creştinismul timpuriu. Trebuie doar să luăm în considerare că ortodoxia redă dreapta credinţă în mod nesatisfăcător, pentru că δόξα şi πίστις (credinţă) nu se suprapun. Credinţa trebuie să fie justificată şi depinde de dovezi, δόξα trebuie să fie pur şi simplu corectă. În mod evident, părinţii Bisericii au preluat termenul δόξα din vocabularul filosofilor şi prin acesta înţelegeau în primul rând învăţătura, adică doctrina, în timp ce noţiunea de credinţă şi evlavie nu poate fi separată de atitudine, încredere şi dăruire. Ortodoxia implică înclinare spre abstract, spre principiu, spre definire. Dacă cercetezi documentele creştinismului timpuriu, ca de exemplu scrisoarea lui Barnabas, atunci cele trei „dogme ale Domnului" sunt definite ca speranţă, dreptate şi dragoste. Greşeala, 7 iăavr, este cedarea în faţa ispitelor vieţii lumeşti. Bineînţeles că aceste „dogme" pun în prim-plan divinitatea lui Hristos şi opera de mântuire, la fel ca şi credinţa în ele, dar încercarea de a prezenta aceste premise ca dogmă, înveşmântată în haină filosofică, nu este ţinta lor. Ceva asemănător este valabil şi pentru aşa-numita Didahie. Ea vorbeşte despre pseudo-profeţi, dar nu înţelege prin aceasta persoane cu doctrine deviante, ci predicatori ai unei tradiţii necreştine. Didahia nu conţine nici măcar un simbol al botezului, care ar duce spre o mărturisire nenuanţată în Treime. Ţelul este comuniunea în iubirea creştină, care se regăseşte în liturghie şi în aşteptarea revenirii lui Hristos, şi nu în structuri doctrinare bine modelate.

Bineînţeles că nu lipsesc începuturile care duc la un

proces ferm de formare a dogmelor. Ele ajung însă să lucreze cu adevărat acolo unde noua Biserică trebuie să se impună în exterior, acolo unde mesajul trebuie să se confrunte cu sisteme filosofice adverse sau gnostice, în scopul apărării credincioşilor săi împotriva propagandei acestora şi să îşi facă propria propagandă. Abia astfel a sosit şi ceasul dogmei în cel mai strict sens al cuvântului, ceasul lui *şic* şi nicicum altcumva. Prin ea a sosit şi ceasul devierii de la dogmă în interiorul Bisericii, al ereziei. Faptul că acest proces îşi află punctul culminant în perioada în care creştinismul putea să se bazeze pe toleranţa statului nu este o simplă coincidenţă, întrucât însăşi amintita toleranţă era pregătită prin simbioza Bisericii cu cultura antică, cu filosofii şi philosophumenele sale.

Alături de această dezvoltare, conştiinţa de sine a Bisericii că este o comunitate de iubire şi închinare nu a dispărut niciodată. Dar înclinaţia grecilor către controverse şi nevoia de victorie în dispute cu o lume ale cărei concepţii fundamentale erau atât de diferite şi care au mai rămas şi după edictele de toleranţă a făcut ca adevărata doctrină, şi anume ortodoxia, să ocupe un loc de valoare pe care nu l-a cunoscut mai înainte. Ortodoxia a devenit treptat *conditio sine qua non* pentru comunitatea cultică.

Cum se transformă o ortodoxie dogmatică în una politică? Aici trebuie precizate mai multe lucruri legate de procesul de emancipare a creştinismului în statul roman. Cele mai puternice încercări de a-l ancora pe împărat mai mult decât înainte în metafizic se remarcă în criza de legitimare a Imperiului Roman din secolul al III-lea, cauzată de încălcarea formelor de până atunci prin transferarea imperiului şi a puterii tribune, de origine

republicană, către un principe „alături de constituţie”, mai mult, de absenţa Senatului de la numirea împăratului şi uzurparea acestei alegeri de corpuri de armată individuale şi acţiunile lor hazardate. Cultele solare de origine oriental-elenistică şi influenţa lor asupra activităţilor religioase în Roma perioadei târzii şi în armatele din provincie fac ca aceste idei să prindă rădăcini şi în lumea apuseană, ceea ce ar fi fost greu de conceput în Roma lui Augustus, chiar dacă respectivele idei servesc prin ele însele mai întâi altor cauze decât celor ale imperiului.

În mod deliberat, mai accentuat şi, înainte de toate, mai concret, acum are loc divinizarea domnitorului chiar în timpul vieţii sale, prin plasarea lui într-o ierarhie inviolabilă şi general recunoscută a zeităţilor, cărora li se aduce şi trebuie să li se aducă jertfă. Această jertfă recunoaşte caracterul divin al împăratului, fără a se solicita din partea celui care jertfeşte o mărturisire verbală, într-o formă teoretic nuanţată, sau fără a-l întreba despre convingerile sale interioare. Jertfa este în mod firesc o expresie a loialităţii faţă de împărat şi împărăţia pe care el o reprezintă, şi – în mod general – devine o recunoaştere nu doar a monarhiei, dar şi a unităţii imperiului şi integrităţii sale. Ea garantează *salus publica*, deoarece garantează protecţia necesară din partea zeilor. Legătura dintre cult şi prosperitate este mai intensă ca niciodată. În spatele acestui proces se găseşte, bineînţeles, voinţa împăratului, dar şi o stare de religiozitate generală, care se află în legătură cu ceea ce s-a numit criza generală a secolului al treilea. Din partea împăratului însă, în prima linie este nevoia politică, înţeleasă ca ideologie politică, ce trebuie să echilibreze deficitul de legitimitate.

Dar când este vorba de unitatea imperiului, atunci trebuie să fie înţeleasă şi uniformitatea cultului. Cultul

împăratului nu doreşte să înlăture niciunul dintre cultele acreditate anterior la Roma sau să supraliciteze sub aspectul unei scări de valori înaintea zeilor. Dar el sintetizează într-o singură persoană – întrucât împreună cu geniul împăratului vine geniul lui *populus romanus* şi al tuturor zeilor săi – imaginile zeilor ca atare, care nu mai sunt reprezentativi în acea perioadă. Toţi zeii sunt gata să slujească această unitate. Creştinii sunt cei care nu vor să fie incluşi în această unanimitate cultică şi, prin aceasta, cei care în mediul lor s-au dezis de părinteştile *mores* şi de geniul lui *populus romanus*. Orice venerează ei şi pe oricine mărturisesc în cultul lor, pentru romanul adevărat aceştia sunt necredincioşi, pentru că sunt fără zei. Chiar dacă – iar ei accentuează acest lucru neîncetat – mărturisesc în rugăciune ataşamentul faţă de împărat şi imperiu; prin însăşi negarea cultului împăratului, împreună cu respingerea cultului zeităţilor recunoscute, arată că rugăciunea lor pentru împărat este doar un alibi, care să distragă atenţia de la obişnuita lor atitudine negativă. Aici se află motivul cel mai de seamă pentru persecuţiile creştinilor, mai ales pentru cele pornite de Diocleţian. După cum se ştie, acele persecuţii au rodit puţin; nu le mai califică nici măcar efectul întârziat, pe care cineva l-ar fi aşteptat, ca urmare a întăririi decisive a conştiinţei păgâne, ca număr, dar şi ca intensitate, ceea ce ar fi permis să se facă abstracţie de izolarea creştinilor, aşa cum de mult timp se făcea abstracţie de iudei. Creştinii nu mai puteau fi socotiţi o *quantité négligeable*, nu se putea trece cu vederea lacuna cultică. Iar necazul timpului provocat de năvălirile barbarilor a permis să se presupună multe, deoarece acum chiar şi vechii zei erau nemulţumiţi de această încălcare a cultului lor, fapt care nu a rămas fără urmări pentru *salus publica*. Trebuia găsită o cale de

ieşire, iar la acea vreme ea putea să fie doar o legitimare *nolens volens* a cultului creştinilor şi avea drept ţintă, să zicem, cultul împăratului, aşadar *salus publica*. Ceea ce a făcut împăratul Galerius în anul 311, fără tragere de inimă, prin edictul său de toleranţă. El a dispus1 permiterea creştinismului („… *denuo sunt* Christiani în măsura în care se comportă adecvat. Iar motivarea: „În conformitate cu celelalte dispoziţii pe care le-am promulgat spre binele şi nevoile statului, ne-am manifestat la vremea potrivită voinţa de a aşeza în ordine toate relaţiile în conformitate cu vechile legi şi constituţia romană şi de a ne îngriji ca şi creştinii, care au părăsit religia strămoşilor lor, să revină la o judecată mai bună". Iată motivaţia pentru edictele sale de persecuţie. „Dar ei au stăruit în nebunia lor şi nu s-au închinat nici zeităţilor cereşti, faţă de care erau vinovaţi, şi nici nu venerează pe Dumnezeul creştinilor". Galerius îşi poate imagina doar un singur cult public şi, întrucât bisericile creştine erau închise şi confiscate, pentru el nu mai exista niciun fel de cult creştin. Aşa că acum doreşte să arate milă, iar creştinii să aibă din nou posibilitatea „să-L implore pe Dumnezeul lor pentru prosperitatea noastră, a poporului şi a lor înşişi, pentru ca fiinţa statului să rămână nealterată în toate privinţele şi ca ei să poată trăi fără griji la ei acasă". O toleranţă *a contre-coeur* şi în condiţiile impunerii restrângerii scopului cultului creştin.

La scurt timp după aceea, Constantin cel Mare şi Liciniu se întâlnesc la Milano, iar consecinţa discuţiilor lor a însemnat o reînnoire a edictului lui Galerius, pe care însă îl depăşeşte prin aceea că nu doar tolerează, ci acordă şi egalitate tuturor religiilor fără excepţie şi din nou în scopuri politice. *Juidquid est divinitatis în sede coelesti nobis atque omnibus placatum atque propitium possit existere…*" „… pentru ca Divinitatea, oricare ar fi, aflată pe

tronul ceresc, să poată fi faţă de noi şi de toţi ceilalţi milostivă şi binevoitoare". 2 La început preferinţa pentru creştinism este doar menţionată, însă Constantin a avut-o tot timpul în vedere. Unitatea cultului este în acest fel din nou restabilită sau cel puţin există această posibilitate. Dar nu este vorba de vreun cult al împăratului. Pluralitatea divinităţilor cultice nu contravine acestei unităţi, căci henoteismul iluminat al Antichităţii, pe cale de dispariţie, putea să formeze o coaliţie cu reprezentările monoteiste ale creştinilor, noţiunea de *Summa divinitas* – o noţiune dragă lui Constantin – putea, dacă nu să mulţumească, cel puţin să liniştească ambele părţi. Un lucru bun, nici să nu dai atenţie îndeaproape, dar nici să nu laşi în afara jocului dogmatica, fără de care gândirea religioasă romană nu era în siguranţă.

Nu ar fi aici locul să punem întrebări în legătură cu aceste edicte şi altele asemănătoare în funcţie de crezul împăraţilor care le-au promulgat. Nu este vorba de aşa ceva, ci de un apel la mentalitatea religioasă, care putea fi atunci susţinută în mod evident ca numitor comun al *orbis romanus*. În acest fel a devenit creştinismul *religio licita* şi, după un timp, nu numai religie de stat, dar şi mărturisirea favorită pe care Constantin spera să clădească. Încă o dată accentuăm că nu era vorba de dogme sau convingeri religioase, ci de o unitate cultică, unde implicaţiile doctrinare sunt la îndemâna oricui. Lacuna cultică este din nou înlăturată, iar bunăvoinţa divină, câştigată; dovadă – refacerea unităţii imperiului şi victoria lui Constantin asupra barbarilor.

Succesul pare să se limiteze mai întâi la partea de apus. Dar la ceea ce lucra Constantin cu ardoare era integrarea Răsăritului creştin. Dar aici îl aştepta o dezamăgire. Faptul că nu s-a ajuns întotdeauna prea

departe cu unitatea creştină a trebuit să-l afle cu prilejul disputei donatiste din Africa. Problema putea fi însă împinsă cu înţelepciune spre zona disciplinară. Oricum, deja acest conflict tulbura armonia cultului divin public într-o biserică creştină (την των δήμων θρησκείαν), şi anume άβούλω κουφότητι (în nechibzuinţă prost sfătuită).3 Totuşi atunci când Constantin, care a început între timp să identifice propriul său Dumnezeu cu Dumnezeul creştinilor şi II implora mereu, a luat în considerare pentru sine şi nu doar în mod tactic, după cum îmi imaginam, ci pornind de la acea convingere care le este proprie tuturor domnitorilor care gândesc în mod absolutist, şi anume, că rezultatul conştiinţei sale stăpânitoare este o chemare de sus – iar când a transferat ponderea domniei sale în Răsărit, a venit în contact cu realităţi care i-au pus noi probleme şi, nu în cele din urmă, problema graniţei loialităţii creştinilor faţă de un conducător creştin.

Aici, în măsura în care apărea public, prin cuvânt şi în scris, creştinismul era pe drumul cel bun, ca apoi să se reverse în ortodoxia pură; nu mai era vorba de definiţia apartenenţei religioase ca în Africa, ci de afirmarea celor mai noi taine ale doctrinei creştine, de relaţia Tatălui cu Logos-Fiul în Dumnezeu. Cum trebuie interpretată dacă în scrieri se vorbeşte mereu de subordonarea acestui Fiu Tatălui? Trebuie şi poate fi interpretată această subordonare ontologic? Dezvoltarea fenomenului a dus insistent la nemulţumire cu privire la un subordinaţionism „iconomic" al istoriei mântuirii. Aceasta arată spre Arie, în legătură cu Logosul, şi în cele din urmă spre renumita formulă: „ήν ποτέ, δτε ουκ ήν", ceea ce însemna că de fapt Fiul este „înainte de timp", şi nu în sensul „creaturilor", deoarece El nu era „născut" din Tatăl, adică faptul că Lui îi revine atributul divinităţii nu de la natură, ci prin

participare harică. Opozanţii stăruie însă asupra dumnezeirii „naturale” a Fiului, asupra naşterii Sale din Tatăl, motiv pentru care se găseşte formula, care fusese mai înainte respinsă de Biserică, de *homousie* (deofiinţime). Arie fusese scos în afara Bisericii alexandrine, refuzându-i-se comuniunea liturgică. Alte Biserici gândeau la fel ca el şi ruptura s-a produs curând în tot Răsăritul şi, prin excludere reciprocă, s-a rupt din nou comuniunea liturgică sau a fost puternic afectată. Constantin nu avea nici cea mai mică înţelegere pentru dispută, el o considera pur şi simplu „ieftină” (άγαν ευτελής). S-au pus întrebări nepotrivite şi s-au dat răspunsuri nepotrivite, iar rezultatul a fost pur şi simplu o luptă de cuvinte. „Dar cine este în stare să înţeleagă şi să dea expresie unor lucruri atât de mari şi dificile?” Unor astfel de întrebări li s-ar putea acorda cel mult caracterul unei speculaţii filosofice, cu condiţia ca fiecare participant să reţină pentru sine doar concluzia. În niciun caz nu există un interes public aici, iar a ocupa poporul cu un astfel de lucru ar fi fost pur şi simplu derutant. „Aşadar este drept ca din cauza unor certuri continue şi zadarnice să stea frate contra frate? Acest lucru este vulgar şi nu le stă bine preoţilor”. La ce se ajunge ar fi o concepţie şi obiectiv spiritual unanim (μία φύσης πρόθεσις). „Nu spun aceasta ca şi cum aş dori să vă forţez, ca în fiecare problemă simplă să fiţi de aceeaşi părere. Armonie şi comuniune pot exista alături de mici diferenţe”. Misiunea împăratului, prin urmare a sa, ar fi de a aduce la numitor comun convingerile fundamentale religioase ale tuturor popoarelor şi de a reda astfel trupului atât de vătămat al lumii putere şi coeziune. Dacă între slujitorii lui Dumnezeu domneşte o armonie deplină, atunci şi problemele publice iau o întorsătură spre bine.4 Deci, din nou bunăstare

publică şi unitatea imperiului în corelare cu μία ἕξις, cu o atitudine armonioasă şi nu spre o univocitate dogmatică.

Apelul de pace al împăratului a rămas fără un ecou demn de menţionat. Mulţumirea creştinismului răsăritean pentru emanciparea Bisericii prin Constantin nu mergea atât de departe, ca să se fi alăturat obiectivului său politico-religios. Dar împăratul se afla în faţa conştiinţei sale ca putere orânduitoare în privinţa tuturor problemelor vieţii din imperiu aflat sub presiunea năvălirilor, iar violenţa nu l-a caracterizat mult timp, ceea ce însemna ca el să cedeze din motive politice. Dacă dorea să restabilească unitatea liturgică, acea μία ἕξις, a unui comportament religios care nu putea fi definit în detaliu – şi aceasta trebuia s-o facă în interesul politicii sale şi în interesul legitimării sale în faţa unei Biserici pe cale de emancipare şi, în sfârşit, în interesul edictului său de egalitate, care a lăsat şi a trebuit să lase puterea unificatoare a cultului împăratului neluat în seamă – atunci a fost nevoit să muşte din mărul amar al Ortodoxiei, iar Ortodoxia să fie misiunea sa politică. Aici se găseşte ceasul naşterii Ortodoxiei politice: împărat şi religie, politică şi credinţă şi mărturisirea credinţei nu mai pot fi despărţite una de cealaltă. Constantin a muşcat din măr. A făcut-o supărat şi fără bucurie. A făcut-o într-un mod care putea să încurce şi mai rău acel *quidpro quo* în problemele de stat şi Biserică, dar a făcut-o în acelaşi timp nu fără a găsi în propria conştiinţă şi în pretenţia lui de putere o nouă legitimare faţă de religie, şi anume, pentru că Biserica însăşi l-a împins spre paşii făcuţi de el şi i-a cerut cu insistenţă.

După cum stau lucrurile în creştinătatea răsăriteană de atunci, care nu cunoştea nicio instanţă superioară din partea Bisericii, disputa ar fi putut fi aplanată. Când ea a

depăşit graniţele episcopatului, era întru totul natural ca împăratul însuşi să-şi asume cazul. Aceasta corespundea funcţiei sale imperiale – în atare situaţie nu ştiu dacă trebuie să luăm în considerare acel *pontifex maximusy* după cum s-a întâmplat adeseori. Iar Biserica nu a avut îndoieli cu privire la acest drept, care a dus apoi la convocarea unui sinod. Faptul că i s-ar fi atribuit acest drept doar lui Constantin, ca eliberator al creştinismului, căruia i se datorau mulţumirile, nu mi se pare întru totul prezumtiv. Mult timp înainte de emanciparea creştinătăţii, unele Biserici nu s-au dat înapoi în a solicita arbitrajul unor împăraţi păgâni. O recunoaştere *apriori* a unui drept imperial asupra unei decizii dogmatice în sinod nu era inclusă în respectiva concesie. Un mare parlament bisericesc pe domeniul imperiului, fără o încuviinţare imperială, nu era de conceput. Conceptele juridice singure cu greu pot explica înflăcărarea iniţială istorico-religioasă. În cazul lui Constantin – dovadă aici fiind consecinţele – era ceva mai mult în joc. Oricum am judeca noi convertirea lui Constantin, oricum s-ar cântări relaţia dintre convingerea religioasă şi calculul politic, ea nu poate totuşi fi măsurată după aceiaşi parametrii care mai înainte contau în cazul convertirii la creştinism şi stabileau regulile. Oamenii Bisericii de atunci nici nu o măsurau astfel. Convertirea nu trece prin treptele smerite ale catehizării, prin instruirea şi îndemnul celor însărcinaţi de ierarhie. După părerea proprie a lui Constantin, ea este urmarea unei revelaţii nemijlocite şi strict personale, îndreptată doar spre el şi numai spre el, a acelei *Summa divinitatis*, despre care s-a făcut deja vorbire, o revelaţie nu doar către persoana privată, Constantin, ci către purtătorul celei mai mari puteri pe pământ, către reprezentantul lui Dumnezeu în această parte a lumii, o

revelaţie în care *Summa divinitas* însăşi se identifică cu Dumnezeul creştinilor. Deci Constantin nu a fost convertit de misionari, el şi-a găsit drumul spre Biserică nu prin anticameră. Totuşi te poţi întreba, dacă el şi-a găsit de fapt drumul spre Biserică sau dacă a vrut să-l găsească. Botezul pe patul de moarte este un corolar, care poate fi probabil explicat şi prin alte motive. O întâmplare a lui Dumnezeu îl dăruieşte Bisericii, şi nu ca persoană privată, ci ca urmaş al cezarilor. „Colimus ergo imperatorem ut hominem a de-o secundum el, quicquid est a de-o consecutum solo tamen de-o minorem" a recunoscut deja Tertullian.5 Biserica este binecuvântată de Dumnezeu prin Constantin. El nu s-a identificat niciodată cu Biserica, ci a stăruit în a susţine că este o binecuvântare pentru Biserică. În felul acesta, nu este vorba pur şi simplu de servilism, atunci când Biserica i se încredinţează, când ea permite îndreptări din partea lui. Pe de altă parte, acest fapt le măguleşte vanitatea a nu puţini episcopi, care au devenit acum, după cum se spune, de Curte, când împăratul şi înaltul Cezar îşi demonstrează interesul său faţă de ei. Nu trebuie să uităm că ideea de împărăţie a lui Dumnezeu nu a trecut pe lângă creştini fără a lăsa urme. Indiferent ce i-ar fi impresionat şi pe lângă ce ar fi trecut efectiv din punct de vedere emoţional, nu era în niciun caz o divinizare a domnitorului înţeleasă prin prismă ontologică, ci doar o supraînălţare manifestă, impresionantă şi celebrată în mod sărbătoresc a împăratului în sfere care erau plasate deasupra omului obişnuit, o relaţie specială a împăratului cu Dumnezeu, dincolo de toate categoriile juridice sau chiar canonice şi într-o „metafizică" ce nu se poate lipsi de ghilimele. Zguduit de catastrofele secolului, dorul omului Antichităţii târzii după o conducere divină, de apariţie a supraomenescului pe pământ a prins contur şi ipostas.

Este vorba de mentalitatea generală a unei epoci, independent de vreo mărturisire specific religioasă. Convertirea lui Constantin a reprezentat *parusia* acestui dor, acel *adventus*, împlinirea speranţelor îndelungate într-o anumită perioadă, care nu cunoaşte lumea laicizată.

Faţă de ceea ce îl aştepta în Răsărit, Constantin nu era întru totul fără experienţă competentă. La scurt timp după victoria de la Podul Milvic, a dorit să facă o donaţie Bisericii din Africa. Dar cine reprezenta însă Biserica din Africa? Doi episcopi supremi îşi disputau rangul şi fiecare dorea banii. Se războiau şi se depuneau din funcţie reciproc. Una dintre partide a apelat la împărat, iar cealaltă a făcut la fel. Conform tuturor regulamentelor privind gestiunile financiare cinstite, sponsorul avea în mod firesc dreptul de a dovedi calificarea primitorului. În consecinţă, acest apel al Bisericilor nu avea în primul rând – chiar dacă numai în primul rând – nimic de-a face cu o evadare din sfera canoanelor. împăratul a primit apelurile. Însă, întrucât era în mod evident conştient de faptul că judecătorii săi erau puţin instruiţi în privinţa materiei valabilităţii hirotonirii episcopilor, a desemnat, mai exact spus, a delegat un mic colegiu episcopal, în frunte cu cel roman, să ia decizia. Cu toate acestea nu poate fi pus sub semnul întrebării faptul că s-a avut în vedere o hotărâre imperială. Episcopul Romei a transformat Curtea tribunalului într-un sinod bisericesc care l-a condamnat pe Donatus, opozantul lui Caecilian. Greşelile procedurale trebuie să fi fost atât de evidente, încât împăratul a îngăduit încă o dată judecarea sa de către judecători bisericeşti, de această dată la Arles, dar care au confirmat decizia romană. Când nici după aceea conflictul nu a putut fi rezolvat, împăratul a preluat luarea deciziei, a încercat prin diverse mijloace poliţieneşti, pentru ca în cele din

urmă să lase, mai mult sau mai puţin, partidele să-şi rezolve singure problema.

În Răsărit, Constantin a procedat iniţial la fel ca la începutul disputelor donatiste. Prin urmare, a convocat el însuşi o întrunire a episcopilor (Niceea, 325), primul Sinod ecumenic din istoria Bisericii, aşa cum era înţeles de Biserică, un for imperial decizional asupra unor probleme ale realităţii imediate şi personale, aşa cum le înţelegea împăratul, căruia i-a devenit limpede faptul că trebuia să se ocupe şi de problemele Ortodoxiei. În înţelegerea Bisericii, un sinod ecumenic cu pretenţia infailibilităţii în probleme religioase, dând astfel un caracter de irevocabilitate deciziilor sale, face parte dintr-un proces de dezvoltare de mai târziu, dar în înţelegerea unei majorităţi a episcopilor, dacă nu chiar a tuturor, exista convingerea că problemele credinţei erau o preocupare a lor. Şi totuşi mai existau destule grupări în Biserica Răsăriteană care la scurt timp după conciliu au stăruit asupra unor schimbări în deciziile doctrinare, care nu ştiau nimic despre infailibilitatea conciliului. Iar atunci când Atanasie şi adepţii săi au aderat cu tărie şi nestrămutat la aceste decizii şi le considerau irevocabile, acest lucru ţinea în primul rând de hotărârea lor şi nu de o teorie stabilită *apriori* de sinod. Oricum, pentru împărat aici au fost luate decizii asupra cărora putea hotărî spre a le impune şi pe care putea să le suspende din nou, deşi, dată fiind fermitatea alexandrină, el putea avea propriile sale dubii. Acest *quid pro quo* devine din ce în ce mai profund, iar istoria sinodului bizantin va trăi cu aceste probleme de-a lungul timpului. Faptul că decizia dogmatică a sinodului a apărut ca urmare a presiunii imperiale, că mulţi episcopi au semnat formula oluooucrioc; (deofiinţimea) doar de teamă faţă de împărat, se poate dovedi.6 Presiunea era în

favoarea susţinătorilor formulei baooi) cnoe;, iar ei au preluat-o cu satisfacţie. Dar ar fi acceptat ei oare o astfel de iniţiativă, dacă împăratul ar fi decis împotriva părerii lor? Exista o unanimitate chiar în faptul că i s-a acordat împăratului dreptul de a convoca un sinod, că se conta pe ajutorul său, când era nevoie, pentru a pune în practică hotărârile.

În cadrul acestei schisme între spirite, în situaţia în care importante grupări de episcopi ar fi dorit cu plăcere să anuleze ceea ce s-a petrecut la Niceea, putea să apară ideea reafirmării din punct de vedere teologic a ideilor referitoare la puterea imperială, care se manifesta deja, aşa încât nimeni să nu se mai poată îndoi de dreptul împăratului de a putea reveni asupra deciziilor Sinodului de la Niceea. Anumite aspecte vorbesc despre faptul că exact astfel de idei au fost acelea care l-au îndemnat pe episcopul Eusebiu din Cezareea, care nu ar fi semnat deciziile de la Niceea cu conştiinţa împăcată şi nu era în niciun caz de partea lui Atanasie din Alexandria, să facă un astfel de plan cu privire la Constantin cu prilejul discursului despre natura treimică şi în *Vita Constantini*. În orice caz, el este creatorul unei ideologii imperiale specific creştine – respectiv, înţeleasă ca fiind creştină – care a lucrat foarte mult cu concepte imperiale moştenite, dar şi cu acea bine cunoscută conştiinţă de sine a lui Constantin, dar ambele fiind elaborate şi îmbogăţite cu accente interpretate teologic.

Împăratul nu este pentru Eusebiu7 doar chipul (ELKCUV) universului, el nu imită doar pe Hristos Logosul, ci este în acelaşi timp chipul şi imitarea relaţiei în Dumnezeu dintre Tatăl şi Logos – un concept care fără adopţianismul autorilor săi cu greu poate fi înţeles. Aflându-se în această relaţie a „Treimii regale”, împăratul

cunoaşte, prin natura sa, tainele dumnezeirii din cele mai fragede zile ale tinereţii sale. El are capacitatea de a interpreta relaţia dintre Tată şi Logos, pentru că el însuşi o reprezintă. (în principiu – se înţelege că Eusebiu nu spune acest lucru – împăratul se interpretează doar pe sine însuşi). El datorează aceste recunoaşteri teofaniilor, de care avea parte mereu, după cum afirmă el însuşi; pentru aceasta nu avea nevoie de niciun fel de învăţătură omenească sau bisericească, el însuşi este pur şi simplu διδάσκαλος, învăţător. În acest fel, el este, într-un sens larg, reprezentantul (ύπαρχος) lui Dumnezeu pe pământ, într-un mod cu totul special decât orice altă persoană, a cărui putere îşi are originea la Dumnezeu. Şi precum Hristos este marele Preot prin rânduiala lui Mechisedec, aşa ocupă şi împăratul o poziţie preoţească în sens universal; el se jertfeşte trup şi suflet şi astfel jertfeşte şi universul, pe care îl întruchipează, lui Dumnezeu-Tatăl, iar „Dumnezeu se bucură de această jertfă şi-l admiră pe cel care se jertfeşte”. El este un misionar al credinţei în Dumnezeu în faţa păgânilor, care îl venerează pe adevăratul Dumnezeu doar din respect; dar el este în acelaşi timp şi κοινός επίσκοπος, „episcop comun” în Biserică, instituţie care convoacă sinoadele şi nu conduce doar din punct de vedere juridic, ci arată episcopilor calea adevărată în probleme de credinţă, îi ajută la cunoaşterea clară a lui Dumnezeu, fiind şi împuternicit să cerceteze adevărul credinţei. Deciziile sale cu privire la credinţă nu se bazează pe majoritatea celor din episcopat, ci sunt, cu tot respectul, *sui juris*, care de altfel vor fi comunicate şi episcopilor.

Eusebiu ia ca punct de plecare unul istoric, pe care l-a fundamentat în mod detaliat chiar înainte de discursul treimic. Origen arăta deja către căderea monarhiei lui

August ca fiind cea care a pus capăt diferenţelor dintre ginţi şi a unit totul într-un imperiu al păcii, prin apariţia lui Hristos, care pune capăt politeismului prin *Pax Christi*, văzând în aceasta un act al providenţei lui Dumnezeu, care, dacă putem spune, justifică Imperiul Roman din punct de vedere teologic şi îl face acceptabil pentru creştini.8 Eusebiu formulează acest lucru astfel: „Dar apoi când a apărut Domnul şi Mântuitorul şi când, în acelaşi timp cu sosirea Sa, Augustus a devenit primul roman, domn al tuturor naţiunilor, atunci s-a dizolvat domnia pluralistă şi pacea a cuprins întreaga lume”. 9 Prorocirile profeţilor despre starea paradiziacă pe pământ îşi găsesc împlinirea în Imperiul Roman, monarhia împăratului roman corespunde monarhiei lui Dumnezeu asupra tuturor zeităţilor, iar prima dintre monarhii este instrumentul celei de-a doua; Imperiul Roman este o componentă importantă a istoriei împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ, astfel fiind perceput şi împăratul roman în teologie.

Nu trebuie să insistăm mai mult asupra continuităţii relaţiei care s-a stabilit între monarhia divină şi cea pământească. În schimb trebuie menţionată problematica apărută în acest context prin definirea unei Treimi în trei Persoane deofiinţă şi depăşirea adopţianismului, pe a cărui bază construieşte şi Eusebiu. De aici se poate, ca prin isteţimea gândirii, să se tragă concluzia că „din punct de vedere teologic Eusebiu nu mai putea fi oprit, iar Constantin şi urmaşii săi nu mai puteau fi priviţi ca realizatorii a ceea ce fusese, în mod principial, creat de August” (E. Peterson). Cred că este cazul să se vadă că Eusebiu, aşa cum admite însuşi Peterson, acţionează în expunerea ideologiei sale imperiale nu ca teolog, ci ca publicist politic. De la bun început, prin ideologia sa, Eusebiu nu putea fi interpretat din punct de vedere

teologic, căci nu a făcut teologie, ci s-a folosit de teologie – *optima fi* de dacă cineva doreşte s-o afle. Un concept politic trebuia înfrumuseţat cu teologie şi nu ducea la nimic, dacă voiai să priveşti mai adânc. Se ştia despre ce era vorba, iar numinositatea generală, care se atribuia dintotdeauna împăraţilor, era suficientă pentru ca să nu apară deloc eroarea teologică – o numinositate care opera şi cu noţiunea vagă de dumnezeire, deoarece conţinea mult mai multe dedesubturi decât şi-ar fi putut închipui un filosof al transcendenţei. Pe lângă aceasta, pentru cel ce doreşte să înţeleagă mai bine din punct de vedere teologic rămâne posibilitatea ca, în loc de a opera cu trei Persoane divine, să opereze cu acea Divinitate unică, acea energie din lume, care a fost izvorul unicei fiinţe divine.

Faptul că un împărat ca Iustinian I ar fi împins atât de departe conştiinţa de sine ca clkeov al Logosului, încât să argumenteze prin doctrina celor două naturi aceea a personalităţii imperiale, nu mă poate convinge din lipsă de izvoare. Iar dacă ne referim la evenimentele din anii 669 – 670, când trupele themei Anatolica i-au proclamat pe cei doi fraţi ai lui Constantin al IV-lea co-împăraţi prin cuvintele: „Credem în Treime, încoronăm trei” 10, pentru ca prin aceasta să prefigureze o teologie politico-trinitară a imperiului, această încercare nu mi se pare reuşită şi este de mică importanţă. Ea rămâne fără preambul şi fără ecou şi ascunde oarecum o simplă revoltă militară. Nu trebuie să faci prea multă teologie într-un cazino ofiţeresc. Fundamental mai importante sunt într-adevăr încercările din partea Bisericii de a interpreta altfel harul nemijlocit primit de împărat de la Dumnezeu fără mijlocirea Bisericii, în folosul rolului de mijlocitor al Bisericii, ca, de exemplu, atunci când un patriarh bizantin, în anul 1393, într-un document către străinătate, confirmă limitarea drepturilor

împăratului în cadrul Bisericii la un privilegiu din partea Bisericii, trimiţând înainte de toate la primul sinod ecumenic.11 Dacă aşa stau lucrurile, în perioada 1380 – 1382 însuşi împăratul confirmă îngrădirea drepturilor sale printr-o hotărâre sinodală cu caracter de drept canonic, în ceea ce priveşte problemele disciplinare ale Bisericii.12 Dar din toate acestea rămâne ceea ce este cel mai important în documentul din 1393: nu există nicio Biserică Ortodoxă fără un împărat ortodox.

Chiar şi convingerea intimă că împăratul, ca reprezentant al lui Dumnezeu, poate fi doar un împărat ortodox nu este suficientă pentru a-l face dependent de definiţia bisericească a Ortodoxiei. Nu există niciun caz în Biserica Bizantină şi, de fapt, nici în istoria bizantină ca împăratul să fie obligat să abdice doar pentru că nu este ortodox. Nici cazul cel mai frecvent menţionat al împăratului Filip Bardanes, care a încercat o reînviere a monotelismului, condamnat de Biserică şi împărat, nu spune nimic. După cum indică izvoarele, Filip nu a sfârşit din cauza unei revolte împotriva heterodoxiei sale, ci prin uciderea în taină de către nişte rivali ai săi. Informaţia, care provine de la un patriarh, nu vorbeşte nimic despre ortodoxie sau heterodoxie.13

Să revenim la Eusebiu: el formulează ideologia sa imperială într-un mod extrem de personal, în sensul lui Constantin cel Mare. Desigur el o prezintă fără îndoială având în vedere un imperiu creştin şi se gândeşte deja la fiii lui Constantin. Este vorba de scrierile sale, după cum s-a menţionat, privind modul în care Constantin s-a văzut pe sine, care nu a cunoscut nimic despre atributul său de εἰκών înăuntrul unei Treimi adopţianiste şi a cărui percepţie despre κοινός επίσκοπος nu mergea atât de departe precum cea al lui Eusebiu, în niciun caz în

înţelesul unei dogme bisericeşti. El avea nevoie de rugăciune şi pocăinţă. Iar lui Constantin nu-i mai rămânea timp să se orienteze după conceptele lui Eusebiu. Mă îndoiesc pe drept că rechemarea arienilor şi semiarienilor exilaţi trebuie pusă pe seama unei schimbări în atitudinea dogmatică. Constantin a intrat în arena ortodoxiei fără voie, poate i-a plăcut acolo o perioadă de timp, dar nu multă vreme.

Cum s-a împăcat Bizanţul cu formulările şi conceptele eusebiene? Putem încerca să cuprindem într-o formulă flexibilă: ori de câte ori un punct de vedere dogmatic al unei grupări se suprapunea cu cel al împăratului, atunci aceste idei, chiar dacă nu erau aplicate în totalitate, existau totuşi şi erau valabile. Dacă nu exista această concordanţă, atunci se amintea de autonomia bisericească. împăraţii înşişi, aproape fără excepţie, au aranjat ca propriile lor idei dogmatice să fie aprobate cel puţin ulterior printr-un sinod bisericesc sau prin semnăturile episcopatului. În caz de concordanţă se ţinea însă parte formulărilor extreme ale lui Eusebiu, mai ales în perioadele de pace religioasă. Şi aceasta nu doar la Răsărit. Părinţii Sinodului de la Calcedon (451) l-au aclamat pe împărat:» Τφ ίερεΐ, τφ βασι Λεί, σύ ώρθωσας, διδάσκαλε πίστεως". „Preotului, împăratului, ne-ai dus la Cel adevărat, învăţătorule al credinţei". Şi în acelaşi timp, arogantul papă Leon I, către împăratul Marcian: „... *inter Christi praedicatores digno honore numerandus... Officii mei est, eptate facere quod intelligis etoraedicare quod credis*". „Misiunea mea este să fac cunoscute ideile tale, şi să transmit prin predică ceea ce crezi".14 Ştiu pe deplin că sunteţi îndrumat de Duhul Sfânt, care sălăşluieşte în voi. Sau... „*inspirata tibi divinitusfides...*" credinţa ce ţi-a fost inspirată de Dumnezeu15 etc. Sigur că din punct de

vedere politic, papa trebuie să acţioneze cu tact faţă de împărat. Ceea ce poate fi spus în avantajul lor trebuie să aibă aceeaşi valabilitate şi asupra formulărilor episcopilor răsăriteni, dacă este vorba de echitate.

Se poate presupune că atâta timp cât în confuzia din Biserică nu se uita de politica imperiului, împăraţilor le era suficient să vadă refăcută unitatea dogmatică într-un mod oarecare, adică acea legătură în care credeau că găsesc una dintre cele mai importante garanţii pentru unitatea imperiului, dacă s-a ajuns totuşi la μία ἕξις constantiniană, la atitudinea unitară a credinţei. Caracteristic este faptul că împăratul Constantin cel Mare accentuează din nou, în scrisoarea redactată după încheierea Sinodului de la Niceea, unitatea ce fusese realizată în problema liturgică a Paştelui, ca eveniment dogmatic. Dar dacă unul sau altul dintre personalităţile Bisericii se ridică cu tărie împotriva noilor formulări şi nu înţelege, ca Eusebiu din Cezareea, să se rezume la o tăcere înţelegătoare şi retragere tactică, atunci are grijă să fie numit în alt loc. Locurile de exil ale unor protagonişti ai politicii bisericeşti nu se găsesc în zone pustii. Ele sunt fie în oraşe imperiale, fie în localităţi nu prea îndepărtate de marile oraşe. Dar în felul acesta problema nu este soluţionată. Cu fiecare generaţie izbucnea un nou scandal, iar unitatea precară ce fusese căutată în sinod se sfărâma din nou. Constantin cel Mare se lăsa convins să intervină ici şi colo, însă spre sfârşitul vieţii sale se pare că a ajuns să recunoască faptul că dobânzile pe care trebuia să le plătească în calitate de politician, pentru creditul pe care i l-a acordat Biserica, erau destul de mari. El dă înapoi. De interes deosebit în această privinţă este scrisoarea sa către catolicii din Constantina (nordul Africii), cărora le-a fost luată biserica de către donatişti. Catolicii s-au adresat în mod deschis

autorităţilor imperiale, dar nici acestea nu au reuşit retrocedarea – ceea de demonstrează că nu au pus în joc toate mijloacele. Catolicii sunt aceia care îl înştiinţează pe împărat, împăratul prezintă evenimentele într-un mod în care atribuie eşecul răbdării şi toleranţei creştinilor: „Ex hoc quippe maius dei summi existat iustiusque iudicium, quod cos aequo animo tolerat et patientia condemnat omnia, quae ab ipis processerunt, susţinendo, deus siquidem se omnium vindicem promisit. Et idee, cum vindicta de-o permittitur, acrius de inamicis supplicium sumitur, quod vos nune famulos et sacerdotes dei libenter fecisse cognovi et satis gratulatus sum, quod… nullam vindictam poscitis… Hoc est vere ac penitus deum nosse, hoc est praeceptis insistere, hoc est feliciter redere…” 16 În numele dreptăţii lui Dumnezeu se poate stabili într-o măsură mai mare şi mai dreaptă dacă îi suportaţi (pe donatişti) şi faptele lor. Dumnezeu a făgăduit răzbunare. Dacă răzbunarea este lăsată lui Dumnezeu, atunci pedeapsa duşmanilor va fi cu atât mai vizibilă, dacă nu veţi cere răzbunare. Aceasta înseamnă adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu, acesta este devotamentul faţă de porunca Sa, aceasta este credinţa care făgăduieşte fericirea. În plus, Constantin bagă mâna în buzunar şi pune la dispoziţie banii pentru construcţia unei noi biserici.

Fiul lui Constantin, Constantin al II-lea, nu vrea să ştie absolut nimic legat de această răbdare şi toleranţă; nu a învăţat nimic de la tatăl său. Urmarea a fost un haos de zeci de ani, în perioada în care cu greu se putea vorbi de o linie politică şi dogmatică clară. Iar apoi pe tron urcă Iulian. Nu este verosimil ca el, care fusese crescut în creştinism, să fi indus dezordinea, mai ales din pricina neînţelegerilor nefericite din Biserică. Totuşi, pentru propaganda sa anticreştină el le-a folosit din abundenţă. În

memoria lumii bizantine de după el dăinuie, mai presus de toate, ca împăratul care a dorit să îi ţină departe pe creştini de bunurile educaţiei antice. Se pare totuşi că propaganda sa anticreştină, oricât de departe ar merge cu referire la aşa-numitul edict al educaţiei, nu a rămas fără succes şi a continuat să fie activă chiar după moartea sa. Şi probabil trebuie să atribuim acestei acţiuni faptul că, imediat după aceea, împăratul Valentin încearcă să se întoarcă la conceptul iniţial al lui Constantin, adică, la deplina paritate religioasă. *JJnkuique quod animo îmbibisset colendi libera facultas tributa est}7* Dar era totuşi prea târziu: edictul trebuia retras, şi anume sub presiunea Bisericii. Ei, care înainte de Constantin au pledat pentru toleranţă, voiau acum puterea, de cele mai multe ori fără a fi conştienţi deloc de ea. Probabil Grigorie de Nazianz este unul dintre ultimii care erau stăpâniţi de vechiul concept de toleranţă. Biserica dorea nu numai ca acum credinţa ortodoxă să fie definită obligatoriu ca atare sub oblăduirea imperială, dar mai dorea şi pedepsirea opozanţilor, excluderea lor din societate. împăratul Teodosie I a trebuit să aibă în vedere această dorinţă, probabil nu fără ezitare. El a dus într-o anumită măsură la capăt acest proces. În 380 a decretat Ortodoxia de la Niceea pentru întregul imperiu.18 Cine nu se converteşte la această Ortodoxie este *demens et vaesanus*, rătăcit şi nebun, din punct de vedere juridic cade sub jurisdicţia infamiei, nu are niciun drept asupra vreunui lăcaş de cult, şi dacă se opune, poate fi alungat din oraş. Scrierile sale trebuie să fie arse şi oricine are dreptul să-l denunţe. Ortodoxia este obligatorie pentru întregul imperiu. „Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, în tali volumus religionis versari". împăratul îşi rezervă şi alte pedepse pentru transgresori.

În plus, edictul din 38119 conţine recunoaşterea oficială a credinţei, care este acum parte a statului imperial. Prin aceste decrete, sistemul politic al Ortodoxiei ajunge acum la un deznodământ temporar. Nu mai este sistemul lui Constantin. Biserica bizantină a perioadei care urmează este mai degrabă „teodosiană" decât „constantiniană".

Astfel se dezvăluie deosebit de limpede şi caracterul ambivalent al sistemului. Biserica, cu Ortodoxia sa, îl constrânge pe împărat în sistemul ei, pentru că imperiul nu mai dispune de niciun sistem de concepte, de nicio idee sau ideologie. Conceptul Romei, care ar fi capabil să dea glas unităţii imperiului şi să acţioneze ca un factor integrator, a slăbit mai de demult şi se loveşte acum de opoziţia elinilor educaţi. Oriunde doreşte acum împăratul să aducă un sâmbure de toleranţă şi, pe deasupra, mai şi vorbeşte despre aceasta, Biserica îi aminteşte în mod ferm de datoria sa ca domnitor creştin şi ameninţă cu judecata lui Dumnezeu. În mod teoretic, acest lucru îl obligă pe împărat să însoţească fiecare nouă hotărâre bisericească cu aparatul său de implementare poliţienesc. Totuşi imperiul nu este niciodată în întregime ortodox. În această situaţie, Biserica face uz de anatemă şi exil, dar statul are nevoie şi de cetăţenii non-ortodocşi ai imperiului. De-a lungul a sute de ani, niciun împărat nu şi-a permis să-i hărţuiască prea mult pe armenii din imperiu; nu te poţi lipsi de potenţialul lor militar. Iar membrii arabi ai imperiului, din pustia siriacă, puteau fi monofiziţi – fără ei nu ar fi existat timp îndelungat o protecţie eficientă la graniţa persană. împăratul avea nevoie de eretici nu numai ca soldaţi, dar şi în calitate de colonişti, plătitori de taxe, producători. Faptul că apare mereu întrebarea „unde este atunci Ortodoxia?" nu uşurează deloc situaţia. Aversiunea unor împăraţi faţă de presiunea sistemului privind

principiile unei politici echilibrate străbate întreaga istorie bizantină. L-am menţionat deja pe Constantin, de asemenea şi pe Valentinian. Trebuie să ne referim aici şi la împăratul Tiberiu, care a pus capăt modului absurd în care înaintaşul său Iustin al II-lea mergea pe urmele politicii religioase a lui Iustinian I, dar şi la Heraclie, în ultimii săi ani de viaţă, şi ocazional la împăratul Alexie I. în ceea ce-l priveşte pe împăratul Mihail al VIII-lea, această aversiune se exprimă într-un mod vehement până când în cele din urmă Ioan al V-lea desprinde şi particularizează crezul său religios de cel al Bisericii Ortodoxe a imperiului, pentru a nu pierde pe deplin libertatea de mişcare politică – ultima dovadă în acest sens, dacă mai este nevoie de aceasta, noţiuni ca „cezaro-papismul” sunt cu totul ocolite în acest context. În Bizanţ existau în mod exclusiv multe şanse pentru politica împăratului, deoarece împăratul se distanţează, cel puţin până la un anumit nivel, de linia prezentă în politica oamenilor Bisericii, fără a abandona principiul, pentru că potenţialul ortodoxiei reprezintă unul dintre puţinele puncte suplimentare de control al legitimităţii sale. El îşi poate permite să se ridice împotriva disputelor de moment şi a efectelor lor poliţieneşti, pentru că în pofida cerinţei inevitabile ca împăratul să fie ortodox, nicio deficienţă în ortodoxie nu a dus vreodată la destituirea vreunui împărat. În general este uimitor cât de des – împotriva părerii generale – împăraţii bizantini luau problema în mână pentru a decide singuri sau în mod autocrat asupra unei dispute dogmatice sau chiar stârneau o dispută. Teodosie I poate fi inclus ca un contraexemplu doar în mod condiţionat, pentru că în principiu edictele sale religioase din 380 şi 381 impunea normă crezul niceean hotărât de Biserică. împăratul Manuel I a încercat să fie dogmatician neconvenţional. Dar aceste încercări

erau atât de diletante, încât s-a creat impresia că nimeni nu l-a luat prea în serios. Un adevărat contraexemplu este în fapt doar Iustinian, în aceeaşi măsură şi cea mai bună dovadă pentru un împărat bizantin, care, în pofida oricărei cutezanţe, s-a implicat cu totul în sistem. El nu a înţeles nicidecum să se distanţeze politic, dorind să decidă singur ceea ce este drept din punct de vedere dogmatic, şi s-a văzut nevoit de trei, patru ori obligat să-şi schimbe părerea. Prin aceasta, el pune în joc libertatea comportamentului politic, deoarece voia să facă dreptate ba unui partid, ba unei provincii. Astfel că cele mai importante provincii ale imperiului se înstrăinează de împărat şi renunţă la loialitate. Pe de altă parte este Biserica, în orice caz acest lucru se întâmplă în ultimele secole ale imperiului, gata să refuze a-l urma pe împărat şi să se opună atunci când el se îndepărtează mult prea clar de tezele ortodoxiei, în scopul asigurării, din punctul de vedere al politicii externe, menţinerea imperiului, după cum s-a întâmplat adeseori, cel puţin în problema reunificării cu Roma.

Faptul că Ortodoxia, cel puţin în primele secole al afirmării sale politice, a fost mereu contestată şi trebuia iarăşi şi iarăşi să caute noi formule pentru a-şi afirma conştiinţa de sine are cele mai diverse cauze. Legătura sa cu o terminologie filosofică, cu ajutorul căreia încearcă în cele din urmă să definească ceea ce nu poate fi definit, poate fi menţionată acum aici. Mai intervin apoi cauze psihologice, într-o oarecare măsură dependenţa fatală de logomahie, iar amestecarea poziţiilor dogmatice cu ambiţia politico-religioasă a făcut restul. Mai multe despre calea acestei teologii vor fi expuse într-un alt loc. Aici ne interesează doar ceea ce are legătură cu aspectul politico-social al problemei. Cu cât a devenit mai evident

păienjenişul aprehensiv al acestei Ortodoxii, cu atât pericolul devenea mai mare. Acest lucru duce treptat la sacrificarea confruntării libere şi creatoare cu izvoarele doctrinei, ale Bibliei şi ale tradiţiei creştine primare. De acum înainte, Biblia, în linii mari, nu prea este izvorul inspiraţiei religioase, ci un depozit de referinţe, care într-un fel sau altul sunt interpretabile. Iar materialul teologiei preniceene, care nu mai era la „înălţimea" conceptelor din secolul al V-lea sau al VI-lea, cade în uitare. Faptul este demonstrat de manuscrisele moştenite. Astfel dispare pluralismul începuturilor gândirii teologice. O formulă odată prelucrată ridică pretenţia de exclusivitate, pretenţie care trebuie să ducă în mod obligatoriu la purificarea formulei înseşi. Ceea ce după lupte acerbe şi nedorite este în cele din urmă dobândit trebuie să rămână protejat pentru totdeauna şi păzit cu excomunicarea. Nu este acceptabil să se lase conţinutul în seama interpretării libere. De acum înainte teologul nu prea mai are misiunea de a interpreta ca nou ceea ce fusese deja câştigat, ci mult mai mult, de a o repeta şi de a o vârî în cap altora. Repertoarele dogmatice devin „armurării" (o7 iăo Of) Kal. sau 7 iavo7 iăial.). Astfel, preocuparea cu formulări primejdioase devine ea însăşi periculoasă. Formulările pot fi folosite cu greu din punct de vedere religios, deoarece devin tot mai abstracte. Iar acolo unde au de a face cu credinţa poporului, dobândesc un accent care poate fi periculos chiar şi pentru poziţiile iniţiale ortodoxe. Este util să se evidenţieze faptul că politicianul bisericesc obiectiv, care a fost patriarhul Tarasie, a respins cu tărie acest accent din definiţiile Sinodului de la Niceea din 787, care era în favoarea icoanelor. În plus, acest accent i-a determinat pe reprezentanţii săi să subordoneze simplei contemplări a icoanei şi cea a unei „*gnosis* pure" care

decurge din ea, teologia Cuvântului, ba chiar însăşi revelaţia scrisă, chiar dacă cu unele ezitări. Un mic cerc de hirotoniţi făcea singur aprecieri asupra conţinutului Ortodoxiei şi hotăra astfel supervizarea loialităţii credincioşilor. Restul participa la viaţa rituală a Bisericii. Astfel credincioşii evlavioşi erau traşi înapoi.

Unii în lumea tainică a misticii ale cărei dogme se dezvoltă pe lângă dogmă, deoarece aceasta cu greu mai poate să activeze rezervele evlaviei, cei „educaţi”, în câmpul literaturii clasice, iar sufletele simple – şi toate celelalte pături – în formele ritualice.

Aici este dat elementul fundamental, deosebit de important pentru întreaga cultură a Imperiului Bizantin, care, în cadrul acestei ortodoxii politice, îşi pune amprenta mai puternic decât dogma sau puterea imperială, atât de puternic încât în forma sa ritualizată Ortodoxia politică poate supravieţui căderii Imperiului Bizantin secole de-a rândul, şi astăzi este încă vie. Fără îndoială, entuziaştii formalismului dogmatizam şi ai Ortodoxiei de neclintit nu pierd din vedere nici această viaţă rituală. împietrirea dogmatică este urmată de cea rituală. Ea are nevoie să fie puţin forţată şi prin urmare nu ar mai fi percepută ca atare. Întrucât aparţine unor *patterns of behaviour* arhaice ale unei societăţi limitate, trăind în izolare – iar Bizanţul se ridică dintr-un mediu ce nu poate fi definit altfel decât barbar – îşi fixează totodată comportamentul de zi cu zi şi îşi subordonează cursul vieţii unor structuri ritualice stabile, de nezdruncinat. Astfel, şi în viaţa rituală se pune problema Ortodoxiei, şi aici se imobilizează şi se tabuizează, reflectându-se asupra aspectelor cu relevanţă dogmatică. Întrebarea privind „adevărul” se referă aproximativ la icoane şi autenticitatea lor, la întreaga iconografie, adică la arta creştină şi normele ei. Ea se

poate orienta după tunsoarea preoţilor, după desfăşurarea unor gesturi liturgice, probabil neimportante, după datele postului şi ale sărbătorilor. Ortodoxia nu vrea să se preocupe nici măcar cu imensitatea de odinioară a variilor forme liturgice şi formulări din cuprinsul imperiului. Liturghia din capitală nu le înghite pur şi simplu pe celelalte, nu pentru că puterea de absorbţie a capitalei este superputernică, ci pentru că administraţia bisericească a capitalei porneşte conştient de la ideea că viaţa rituală proprie celorlalte biserici din imperiu trebuie să fie discreditată, ca fiind mai puţin potrivită, dacă nu chiar punând în primejdie Ortodoxia. Totul trebuie să conţină un adevăr controlabil, iar controlul este cu atât mai uşor, cu cât este preconizat ca fiecare formă să fie mai unitară şi mai clară. Nu mai există zone ale indiferenţei, există doar Ortodoxie *en bloc*.

Bineînţeles că a existat nonconformism.20 El trebuie căutat peste tot, acolo unde ereziologii bizantini presupun erezii, şi arareori erezia dogmatică apare fără a fi însoţită de erezia liturgică. Dar ea mai trebuie căutată şi în diversele forme ale monahismului, unde anahoreza duce la deplina negare a tuturor formelor sociale şi religioase; dar şi în acele cercuri de indivizi care se intitulează „nebunii după Hristos” – chiar dacă nu în toate cazurile. Este vorba de o mişcare ascetică, în cadrul căreia, sub acoperirea unei nebunii simulate, se caută ocazional, în mod conştient, nu doar acel dispreţ şi reproş care îl aduce pe nebun în opoziţie cu societatea, dar se află şi paşaportul care nu numai că îngăduie, şi aceasta în mod conştient, de a lua în derâdere riturile şi formele aşezămintelor ortodoxe, dar şi de a le relativiza neobişnuit de intens.

Însă văzut în ansamblu, sistemul Ortodoxiei rituale funcţionează foarte bine şi aceasta din motive serioase.

Cine îl lăsa pe teolog în seama izvoarelor sale se putea simţi în acest sistem ca acasă. Problema adevărului, conform Ortodoxiei ritualice în cel mai strict sens al cuvântului, se lovea adesea de terenuri moi, mişcătoare, care cedau pur şi simplu. Simbioza dintre această lume, cu amprentă creştină fermă la suprafaţă şi credinţele atemporale, comportamentul şi varietăţile vieţii mediteraneene au dat treptat roade şi nu într-un mod neplăcut. Nu puţine elemente religioase păgâne, care, fără suprapunerea ritului bisericesc, ar fi fost supuse persecuţiei, au găsit aici soluţia confortabilă, din nou pe motiv că braţul Bisericii oficiale nu pătrundea prea adânc în popor. Astfel a apărut un cadru mai larg. De fapt, nu mai exista acel somn mântuitor în templul lui Askelpios, dar puteai să te culci cu acelaşi rezultat în biserica Sfinţilor Chir şi Ioan din Abukir sau în Hagia Anastasia sau a Sfântului Antim din Constantinopol. Astrologia se referea cu siguranţă la steaua magilor de la Răsărit, iar amuletele erau imprimate cu embleme creştine; demonologia ortodoxă oferea un cadru uriaş pentru practici apotropaice şi pure şi, ocazional, orice distracţie picantă putea fi, fără dificultăţi, înveşmântată într-o formă hagiografică. În felul acesta a luat naştere o existenţă cotidiană pitorească, aducând mereu acele puncte culminante de care aveau nevoie oamenii tuturor timpurilor, pentru a nu ceda sub presiunea apăsătoare a împrejurărilor. În Constantinopol exista pompa somptuoasă a Curţii imperiale, care nu limita reprezentaţia împăratului doar la Palat, cât şi bucuria poporului curios. Nici ceremonialul bisericesc nu rămânea în urmă, căci liturghia bizantină se oferea pe sine, în mod conştient, ca o realizare teatrală. Aceasta ajungea până la sate şi mici serbări particulare la care participa întreaga comunitate. Te aflai în interior şi le aparţineai. Acest

sentiment al apartenenţei la comunitate a fost asezonat, în mod special, cu ideea Ortodoxiei în cel mai larg sens al cuvântului. Astfel se formează o unitate pe care n-ar fi putut s-o creeze singură nici Ortodoxia dogmatică, nici ideea de domnitor, şi care s-a concretizat într-o mentalitate care a permis, în mare măsură, folosirea ei ca instrument de asigurare a domniei: mai întâi domnia Bisericii, pentru că ea hotărâse asupra a ceea ce este adevărat sau fals în problemele credinţei şi ale ritualurilor, dar şi domnia împăratului, deoarece el este inclus de Biserică cu totul în acest proces decizional, atât timp cât el, cu încuviinţarea Bisericii, nu a luat deja această iniţiativă. Loialitatea, legată de „a te simţi ca acasă”, nu rezidă, în mod cert, în primul rând în favoarea însăşi a împăratului, ci a mediului existenţial sau, dacă dorim, a imperiului şi conceptului imperial în sensul ideii de apartenenţă şi identitate a condiţiilor de viaţă, care nu se delimitează, pur şi simplu, de lumea nebizantină, ci prin delimitare dă naştere unui sentiment deosebit al conştiinţei de sine. După cum totul în spaţiul bizantin are adevărul său, la fel tot ce se află în afara acestui spaţiu, dacă nu este fals, este totuşi cumva dubios. Poporul care trăieşte în acest spaţiu al adevărului nu poate fi decât un popor ales. Bizantinul afirmă sus şi tare pretenţia la monopol în care poporul şi Ortodoxia în exclusivitatea ei se suprapun perfect; pretenţie, care, prin monopolul culturii spirituale şi civilizaţiei, ăl mai bunei cunoaşteri şi al acelei *savoir vivre* este doar subliniată, în afară de aceasta detaşându-se energic de lumea exterioară. Atât timp cât bizantinul identifică, mai mult sau mai puţin, imperiul cu împăratul – şi o face de-a lungul istoriei sale – această conştiinţă de sine este un sprijin pentru stăpânitor, pe care el se poate baza. Ortodoxia politică permite o politică în stare să unifice conştiinţa,

pentru că vârful politic este un vârf ortodox în adevăratul sens al cuvântului şi, în felul acesta, atitudinea benefică faţă de domnitor se suprapune cu atitudinea benefică faţă de Ortodoxie. Ambivalenţa care rezultă în mod logic din sistemul de noţiuni permite să se facă un păcat din atitudinea negativă faţă de împărat. Un păcat de care te poţi căi conform doctrinei teologice, iar locul corect pentru căinţa politică este mănăstirea ortodoxă. Este de înţeles faptul că împăraţii au fost aceia care s-au servit cu satisfacţie de această situaţie ambivalenţă. În majoritatea cazurilor şi Biserica participa, chiar dacă din când în când afişa unele îndoieli, la această ambivalenţă. Tocmai din pricină că era ambivalent, Bizanţul nu a putut ocoli dezavantajele sistemului. Dacă se poate proteja un sistem prin formulări dogmatice şi rituale, atunci trebuie să refuzi formula disponibilităţii imediate în afara clasei conducătoare, să o rezervi doar pentru ierarhia bisericească şi împărat şi suita sa. S-a făcut totul pentru a se cimenta puternic acest privilegiu, dar nu s-a reuşit niciodată pe deplin. În Italia s-a enunţat, în secolul al VIII-lea, opoziţia împotriva despotismului centrului constantinopolitan, prin mărturisirea militantă privind cultul icoanelor, unde – în opoziţie cu Răsăritul – este detectabil aspectul secundar al sloganurilor ortodoxe faţă de politic. Bogomilii se ridică în numele Evangheliei purificate împotriva moşierimii feudale şi a ierarhiei de stat; pretendentul Ioan Cantacuzino mobilizează, cu mare pricepere, o parte dintre adepţii teologului Grigorie Palama împotriva paleologilor legitimi, şi nu puţini patriarhi şi prelaţi sabotează politica imperială care se îndrepta spre o unire cu Biserica Apuseană, avertizând împotriva ereziei latineşti, doar pentru faptul că plata unirii ar fi costat supremaţia religioasă. În orice caz,

interesele generale ale păzitorilor sistemului sunt destul de mari şi vii, aşa că siguranţa sistemului este mai mare decât ambivalenţa sa.

Cât de adânc a pătruns această conştiinţă în păturile oamenilor simpli, chiar dacă nu este reflectat, putem stabili cu mare greutate.

Însă faptul că acest mod de viaţă ortodox a reuşit să supravieţuiască marilor crize ale perioadei târzii – în antiteză cu imperiul însuşi – şi să dăinuie într-adevăr în pofida colapsului definitiv al imperiului, avertizează asupra presupoziţiei că era vorba doar de conştiinţa elitistă a unei minorităţi.

Nu lipsesc nici marile convulsii. Începutul lor este semnalat de încălcarea liniei de demarcaţie bizantine dintre Răsărit şi Apus, care nu mai permitea condiţiile de distanţare radicale faţă de lumea exterioară. Se începe cu infiltrarea economică în oraşele comerciale italiene în secolul al XII-lea; se continuă cu dezastrul Celei de-a Patra Cruciade şi culminează, din punct de vedere istorico-spiritual, cu provocarea datorată importului scolasticii latine. Monopolul bizantin începe să se clatine ajungând într-o zonă obscură. Focarele distrugerii, opozanţii integrării bizantine şi obstacolele privind potenţialul de taxare statală se află acum în inima ţării. Traficul negustoresc şi succesul italienilor subminau acea prosperitate care satisfăcuse necesităţile în lumea proprie. Cucerirea Constantinopolului în anul 1204 a dat un impuls compensator relativ ideologiei imperiului şi a dus la un pluralism al formei de dominaţie greacă şi semigreacă, ai cărei conducători tind ocazional către aureola vechiului imperiu, având succes doar pentru o scurtă perioadă de timp. Pe de altă parte, prelaţii călare, din oştile cruciaţilor, nu prea aveau succes în discuţiile privind unirea. Ei

facilitau însă clerului bizantin o imagine a unei Biserici suverane, care trebuia să-i determine pe prelaţii greci să reconsidere relaţia lor cu imperiul. Iar scolastica provoca prin conceptele şi modele care puteau deranja în permanenţă conştiinţa de sine a Ortodoxiei. Provocatorii erau în acelaşi timp cei care prosperau. Pretenţia asupra monopolului în educaţie şi ştiinţă cu greu putea fi susţinută, iar conceptul de imperiu universalist se dovedea zilnic o minciună prin realitatea politică lamentabilă, iar în unele foste zone ale imperiului chiar şi conceptul de ritual-ortodox religios îşi putea exercita influenţa doar în subteran. Conştiinţa bizantinilor fusese menţinută prea mult timp prin toate mijloacele, ca să nu fie zguduită în cel mai puternic mod prin această criză. Unele mari personalităţi ale epocii bizantine târzii au recunoscut deschis deficitul spiritual al Ortodoxiei politice şi au subscris pentru Apus. Nu s-au putut impune, iar Apusul are şi el aici o oarecare vină, pentru că toate ofertele sale de creditare, inclusiv aceea privind ajutorul împotriva turcilor, erau puse în joncţiune fatală cu problemele teologice. Poţi judeca după bunul tău plac: în esenţă, Ortodoxia politică şi-a arătat puterea sa vitală, respingând definitiv oferta apuseană, deşi se afla în primejdie de moarte. Pare-se că importante cercuri ar fi argumentat în ultima clipă înainte de căderea Constantinopolului că Ortodoxia ar fi probabil totuşi mai bine protejată sub turci decât sub latini. Poate că au avut dreptate, cel puţin pentru încă câteva sute de ani.

Această supravieţuire a Ortodoxiei, care priveşte atât latura sa dogmatică, cât şi cea rituală, şi-a răscumpărat-o printr-o puternică schimbare în componentele politice. Ea se îndepărtează într-un mod esenţial de împărat în calitate de garant, întrucât relaţiile politice îl forţează să urmeze o

cale pe care ochii Ortodoxiei o pot vedea doar ca nesigură. Ioan al V-lea, după cum am menţionat deja, a mers, în ceea ce priveşte aspectul confesional, pe alte cărări decât Biserica imperiului, pentru a menţine o zonă liberă în politica externă, iar Ioan al VIII-lea putea fi mulţumit de succesul său la Conciliul unionist de la Florenţa, pentru că majoritatea zdrobitoare a prelaţilor săi şi-au pus semnătura pe decretul de unire. În patrie însă succesul a rămas străin; o opoziţie puternică a împiedicat ani de-a rândul promulgarea decretului şi totuşi, odată promulgat, a rămas *de facto* doar o bucată de hârtie. Biserica Ortodoxă a învăţat că împăratul putea fi scos din sistem, că în orice caz te puteai debarasa de el permanent şi că în astfel de cazuri de criză poporul va fi fidel mai degrabă conducerii Bisericii decât maiestăţii sale imperiale. De aici rezultă ceea ce putea fi observat în esenţă de la bun început că în cadrul Ortodoxiei politice greutatea Bisericii era mai puternică decât a împăratului şi că în principal a devenit tot mai puternică, chiar dacă câte un domnitor mai puternic putea câţiva ani să facă aceste fapte uitate.

Potenţialul politic al Ortodoxiei nu s-a pierdut prin renunţarea la împărat. Ortodoxia rituală s-a arătat capabilă să formeze conducători deplini ai societăţii şi, prin urmare, să construiască societăţi noi. Numitorul unei astfel de societăţi se dovedeşte a fi de acum înainte înlocuibil şi, având în vedere o oarecare toleranţă, acest numitor putea fi găsit şi într-un domnitor necreştin. Incidental, această Ortodoxie fusese deja preluată înainte de căderea imperiului de către stăpânitorii slavi pentru popoarele lor, care au consimţit ca o anumită perioadă să recunoască o oarecare formă de suveranitate a domnitorilor bizantini, dar în cele din urmă s-au poziţionat în ţările lor în locul împăratului, în opoziţie cu Biserica,

fără ca prin aceasta sistemul să sufere pierderi deosebite. Aici ca şi în sistemul *millet* al sultanilor turci, ortodoxia politică şi-a confirmat puterea sa vitală neîntreruptă.

IV

LITERATURA

Dacă am merge pe urmele unei creaţii îndrăgite şi am prelua din istoria literaturii doar ceea ce aparţine aşa-numitei beletristici, adică opere fără „vreo legătură tehnică în privinţa scopului”, care există ca opere retorice doar prin ele însele, deci romane, povestiri, lirică, poeme epice şi dramatice, atunci rămân din miile de pagini clasice ale istoriei literaturii bizantine a lui Karl Krumbacher, în cel mai bun caz, vreo cinci sute. Se poate suspecta că Bizanţul a lucrat cu o noţiune mai extinsă de literatură, pentru a putea face faţă pe plan internaţional, dacă nu prin calitate, atunci cel puţin prin cantitate. Acest lucru corespunde întrucâtva părerii larg răspândite privind creaţia literară a bizantinilor. Totuşi este posibil ca lucrurile să nu fie atât de simple. Nu cred, spre exemplu, ca unui istoric al literaturii spaniole a „perioadei de aur”, analizându-i pe Cervantes, Calderón, Lope de Vega şi alţii, să-i treacă prin minte să uite de Teresa de Avila şi Juan de la Cruz (Ioan al Crucii). Într-adevăr, prezentarea faptelor nobile ale cavalerului tristei figuri nu ţintea spre un anume scop, aşa cum ar fi manualul introductiv în studiul administrării economice a întreprinderilor, dar mă îndoiesc că a fost creată doar de dragul capodoperei orale. Desigur Teresa şi Juan de la Cruz nu au voit să scrie capodopere ca acestea, dar operele lor nu sunt în niciun caz inutile. Totuşi ce-i desparte de dramaturgii şi romancierii din timpul lor? Sunt oare marile cotituri ale trăirii interioare, cu abisurile deznădejdii şi culmile mângâierii, mai puţin aventuroase decât idealurile cavalereşti ale lui Don Quijotte? Cine ar

dori să atribuie „En una noche oscura, con ansias en amores inflamanda…” unui gen literar cu totul diferit ca „Nel mezzo del cammin di nostra vita, mi ritrovai în una selva oscura” cu siguranţă nu a luat în considerare afinitatea ultimă, ca să nu spunem identitatea experienţei originale a ambilor autori. Dar ceea ce se cuvine altor literaturi mai cunoscute trebuie să fie valabil şi pentru cea bizantină. Simeon Noul Teolog poate pretinde, într-o anumită măsură, cu acelaşi drept, un loc asemenea celui al lui Juan în cea spaniolă sau al lui Sense în cea germană; tot la fel şi eseurile lui Teodor Metochitul, dacă Montaigne aparţine în alt fel istoriei literaturii franceze.

Grosul lucrărilor scrise de bizantini – deocamdată facem abstracţie de aşa-numita „literatură populară” – este aşezat pe un fundament filologic în cel mai larg sens al cuvântului. Din această pricină avem oare de-a face cu o literatură care poate fi apreciată ca produs „de mâna a doua”? Fără îndoială, aproape toţi bizantinii stau sub impactul covârşitor al clasicismului grec şi al întregului neoclasicism pe care îl subsumează. Ei erau modelul unic şi responsabil. Uneori sunt covârşiţi de deznădejde: se întreabă dacă mai are vreun rost să pună mâna pe pană atunci când se compară cu aceste modele. Faptul că îşi pun această întrebare ne poartă în sfera unor consideraţii anticipate, care vorbesc fără ocol în favoarea acestor literaţi. A lor *sensibilité formelle* nu le permite nimic din acea naivitate cu care trecea peste astfel de îndoieli monahul Evului Mediu din Apus în chilia sa. Deci ceea ce-i mai motivează şi inspiră, fie că este vorba de limba clasică sau de conceptul clasic, îşi lasă amprenta asupra operei lor într-un mod ce nu poate permite uitarea acestei sensibilité Aşa intră aici în joc filologia sub două aspecte: o dată pentru noi, urmaşii, care, astfel spus, ne aflăm deja în faţa

a doua straturi de opere, separate amândouă, însă fără să poată fi despărţite, ele trebuind să fie luate în considerare.

Dar şi filologia la bizantinii înşişi: distanţa în timp care îi desparte de modelele lor devine tot mai mare, limba se dezvoltă neîntrerupt, situaţiile sociale se schimbă. Doar filologia este în situaţia de a face posibilă apropierea acestor literaţi de modelele lor sub toate aspectele. Dar ea mai este şi mediumul care fluctuează între proiectul operei şi modelul clasic. Literatul bizantin este aproape întotdeauna şi filolog. Şi totuşi ar fi cam pripit ca din această pricină să vrei să împingi creaţiile sale în domeniul filologiei şi să fie analizate doar acolo. Aceasta ar însemna să te consolezi cu analizarea minuţioasă a instrumentarului, fără a lua în seamă produsul, realizarea unei anumite individualităţi, care nu mai aparţine Antichităţii şi nici nu poate nega acest lucru, ci unei perioade care nu mai este clasică.

În mod natural, asemenea opere se califică, în comparaţie cu unele „mai autonome”, pentru un nivel superior de interpretare. Dar acest lucru nu poate justifica schimbarea planurilor. Dacă s-ar putea vedea într-un alt mod, atunci, de exemplu, şi *Opera de trei parale* a lui Bert Brecht ar trebui să dispară din istoria literaturii germane şi să se mulţumească cu o propoziţie în engleză la rubrica „Th. Gay”. Dar interpretarea trebuie să ştie anticipat ce doreşte. Se pune ea în slujba filologiei clasice, a cercetării supravieţuirii motivelor clasice ş.a.m.d., sau în slujba istoriei literaturii bizantine? Dacă este vorba de cea din urmă, atunci nu se face prin verificarea citatelor şi prin aluzii, prin reproducerea de *topoi* şi modele de scriere. Este mult mai valabil ca prin acest material să-l circumscrii pe autorul bizantin, să descoperi câmpul intereselor sale estetice, să dai transparenţă principiilor

sale de alegere, iar din asonanţa sau disonanţa acestor câmpuri, cu o perioadă şi un mediu multiplu structurate, să determini mai corect existenţa sa istorico-literară şi să-l declari ca scriitor *sui juris*. Atât creativitatea ca atare, cât şi opera literară ca expresie a sa pierd din importanţă dacă în spatele subiectului nu stă şi *inventio* proprie a autorului. *Variatio* nu este mai puţin legitimă şi, de la caz la caz, nu mai puţin legată de creativitate; făcând abstracţie de faptul că, în cadrul contingenţei umane, creativitatea reprezintă oricum o *katachresis*, dacă în fapt nu se bazează pe autoamăgire. Toate acestea sunt constatări fireşti. Deosebit rămâne faptul că ele trebuie amintite cu referire la Bizanţ.

Atunci când şi literaţii bizantini au fost gata să-şi devalorizeze, ocazional, propriile lor producţii literare în faţa autorităţii apăsătoare a clasicismului şi numai din motive retorice, nimeni nu i-a împiedicat să rişte. Chiar înăuntrul polarităţii între cutezanţă şi pierderea curajului, această literatură îşi are locul său şi patria sa. Prin aceasta se arată că în spatele lui aiar) cnc;, care în cel mai rău caz apare ca imitaţie, cel mai frecvent se află totuşi inăog, instinctul primar. A recunoaşte, prins fiind între cei doi poli, că eşti într-adevăr condamnat mai degrabă la eşec decât la succes, asigură eşecului obişnuit un grad de simpatie, care fără recunoaştere ar trebui să fie substanţial mai mic. Bizantinii nu vorbesc prea mult despre astfel de lucruri, dar unii, ca de exemplu Metochitul, le fac cunoscute fără ambiguitate. Recunoaşterea unui clasic ca model nu se poate pune pe aceeaşi treaptă cu un epigonism vizibil şi nici măcar cu clasicismul, cel puţin nu peste tot. Aşadar, nu ne mai surprinde faptul că acelaşi Metochit se găseşte într-o stare de polaritate între identificarea cu modelul şi o distanţare

ponderată de el, şi anume, el recunoaşte clasicul din punct de vedere istoric, îl supune criticii şi distinge limpede între formă şi mărturie.1 Astfel, în pofida convingerii sale referitoare la valoarea uriaşă a operei clasice, el este preocupat cu ardoare de propria *oeuvre* ca de „copiii săi”, atunci când îşi pune la inimă moştenitorii ca pe cea mai scumpă moştenire a sa.2 El nu este singur: ceva asemănător poţi detecta la Mihail Psellos, sau în acea aşa-numită autobiografie a scriitorilor, ca de exemplu a lui George Cipriotul, care precede colecţia de opere, sau chiar şi în scrisorile, nu mai puţin importante, pe care le păstrează bileţel cu bileţel, pentru a permite ca la sfârşitul vieţii, el însuşi sau elevii săi să scoată o ediţie cu toate operele sale.

Nu trebuie să facem aici comparaţii. Totuşi este bine să ne lămurim asupra faptului că în mediul filologic nu a dispărut din literatură nici măcar în zilele noastre. În spatele romanului *Lotte la Weimar* al lui Thomas Mann stă o întreagă filologie goethiană, totuşi, fără ca cineva să ajungă la ideea de a plasa cartea în această rubrică, şi nu ne putem închipui cartea *Iosif şi fraţii săi* fără un studiu intens asupra arheologiei egiptene. Thomas Mann nu-l vedea pe Goethe mai puţin clasic decât îl vedea Psellos sau Gemistos pe Platon. Bineînţeles că deasupra lui Goethe, prezentat de Mann, pluteşte ironia specifică a lui Mann. S-a luat oare în considerare câtă ironie se poate regăsi în operele bizantine? Ironie nu numai faţă de temă, ci şi faţă de forma aleasă, într-adevăr, chiar ironia autorului faţă de propria sa alegere! Este foarte dificil să dai de urma acestei ironii, pentru că bizantinul, din câte îmi dau seama, se cramponează de definiţia ironiei din manuale, adică nu dă niciun indiciu care să avertizeze, niciun semn al mirării, ci îşi lasă sieşi acea ηθική ύπόκρισις. Astfel, este într-

adevăr posibil ca o parte importantă a acestei literaturi să nu ne fie accesibilă.

1. GENURILE LITERARE

Dacă ne ghidăm după clasificările transmise, fără a analiza încercările moderne ce tind a aşeza teoria genului pe noi baze, atunci trebuie să fie menţionate eşecurile importante în ceea ce priveşte literatura bizantină. Deja Karl Krumbacher a făcut referire la faptul că poemul dramatic, în special tragedia, a dispărut aproape complet, iar poezia lirică cu greu o mai putem găsi. Astfel, ar fi uşor să indicăm aceste pierderi ca fiind deja caracteristice elenismului târziu de care se leagă Bizanţul. De mult timp tragedia a trecut de pe scenă în sala de conferinţe şi, dacă am mai fi pus în scenă piese de Sofocle sau Eschil, ar fi rămas totuşi o acţiune antică. Nici creştinismul nu a pregătit o nouă bază pentru tragedie, deoarece pentru el tragedia este soluţionată prin har, în timp ce adevărata tragedie trăieşte prin lipsa harului. Astfel de reflecţii aparţin de fapt purei teorii. Sentimentul tragicului nu i-a fost străin bizantinului, căci într-adevăr acest sentiment devine din ce în ce mai puternic în faţa situaţiei catastrofale a imperiului, în special către sfârşitul epocii – probabil chiar într-o măsură ce nu a mai permis niciun alibi pentru reprezentarea poetică. „Soluţionarea prin har" nu era nicidecum cea care să stea în calea creării unei tragedii. În plus, nici Evul Mediu latin nu a produs vreo tragedie adevărată. Prin urmare, teatrul mondial rămâne cu perspectiva creştină a sfârşitului sau *autodafé* în sensul originar al cuvântului. Dar nici din aceasta nu mai există nimic, în orice caz încă nu s-a descoperit nimic până acum. Într-adevăr se poate identifica o formă de piesă a patimilor, ceva ca în scenariul din Cipru3, sau în naraţiunile mitropolitului Simeon al Tesalonicului.4 Dar în ambele

cazuri, totul vorbeşte de importuri din Apus. Cu toate acestea şi literatura bizantină cunoaşte încercări dramatice, scurte scene de dialoguri, ceva în sensul argumentelor privind rolul noroculuiⁱ sau alte piese realizate în tradiţia batrachomyomahiei, acum transferat în războiul dintre şoarece şi pisicăⁱ – hazliu, satiric şi parodic şi nu lipsit de gust. Totuşi se pare că niciunul dintre aceşti autori nu s-a gândit la o punere în scenă. Din comentariile asupra canoanelor Conciliului de la Trullanⁱ se poate ghici, prin bunăvoinţă, câte ceva despre reprezentările scenice cu caracter de cabaret. Astfel de texte ne rămân necunoscute; probabil că în acest caz era vorba mult mai de improvizaţii. Dacă vrem să ne întâlnim cu un teatru adevărat sau cât mai autentic, atunci trebuie să ne lămurim asupra unui element fundamental al istoriei literaturii bizantine, căci genurile nu trebuie căutate întotdeauna acolo unde suntem obişnuiţi a le căuta, în concordanţă cu ceea ce ne imaginăm. Este cazul retoricii, care s-a dezvoltat în Bizanţ ca o mină de aur pentru cele mai diverse genuri. Retorica este prezentă omnipotent în Bizanţ şi necesită în această carte încă un capitol aparte. Totuşi unele *spolia* ale ei trebuie să fie introduse aici. Dacă examinezi cu atenţie omiletica bizantină, atunci te loveşti de pseudoepigrafe. Ele se împodobesc cu nume prealuminate de predicatori din era patristică, pentru a se transforma apoi imediat în dialoguri dramatice foarte populare, prevăzute cu o introducere retorică şi un final asemănător. Iată aici, ca exemplu, partea dramatică dintr-un discurs cu prilejul marii sărbători a Evangheliei, adică Vestirea Mariei: 8

Îngerul: Te salut pe tine, cea care eşti binecuvântată.

Maria (privind cu neîncredere): Străine, sunt cuvinte ciudate cele pe care le rosteşti. Nu ştii probabil cum să

saluţi? Sau poate vrei să mă supui la probă, dacă nu cumva pot fi prinsă uşor în mreje? „Salut”, asta se cade. Dar „binecuvântată” sună atât de ciudat. (Cu fermitate): Ridică-te, omule, şi pleacă de pe pragul meu. Nu-mi placi. Vezi în mine prada ta, după cum cândva şi Eva a devenit o pradă. Dar tu nu mă păcăleşti şi nu îmi vei putea zdruncina sentimentele faţă de sărmanul meu logodnic. Pe lângă aceasta, el este gelos; dacă te-ar putea auzi aici aşa vorbind, ai avea doar necaz, iar eu mâhnire şi lacrimi. *Îngerul* (repetă): Te salut pe tine, cea care eşti binecuvântată!

(Maria ascultă acum mai cu atenţie, pentru a afla despre ce este vorba), îngerul: Domnul este cu tine.

Maria (cheamă îngerul de la uşă în casă): L-ai adus şi pe Domnul cu tine? Intră repede şi povesteşte despre ce este vorba*. Îngerul*: Iată, vei zămisli şi vei naşte un Fiu, şi îl vei numi Emanuel. El va fi mare, Dumnezeu puternic, Prinţul păcii, Părintele viitorului.

a…

Maria: încă nu sunt măritată şi deja să nasc! De fapt nu ştii ce vorbeşti. Dacă ai nevoie de ceva, din partea mea poţi avea, dar pleacă acum şi renunţă la profeţii necuvenite*. Îngerul*: Nu te înşel. El *va fi* mare.

Maria: Ce să însemne aceasta: mare? Bărbatul meu este sărac şi eu sunt săracă. Nu avem nicio proprietate şi nici bani; nu venim din familii sus-puse, iar acum trebuie să mergem şi la acel recensământ. Taxatorul ne va lua şi cea din urmă drahmă. Iar tu vorbeşti de mare! încetează! *îngerul*: Refuzi să-l crezi pe slujitor, dar Domnul îşi va impune voinţa Sa. Fiul Său va fi numit Fiul Celui Preaînalt.

Maria: Acum pleacă de îndată! Dacă Iosif aude aceasta, o va spune preoţilor. După aceea nu ar mai putea să se căsătorească cu mine şi mi-ar tăia gâtul. Stai în

mijlocul casei, foarte aproape de mine, şi îmi făgăduieşti logodnic din cer. Există acolo cineva care ar dori să se căsătorească? Acolo există doar fiinţe fără trup. Cum poate să se unească trupul cu netrupescul?

Îngerul: Fiul Celui Preaînalt va fi atât trupesc, cât şi netrupesc.

Maria: Deci, să nu aibă tată?

Îngerul: Exact aşa. Nu vei cunoaşte bărbat şi totuşi vei naşte.

Maria: Acum te faci de ocară. Propriile tale cuvinte te dau de gol.

Ce să însemne toate acestea…?

(îngerul pleacă).

Maria: Să-i spun lui Iosif sau nu? (în vreme ce ea se mai gândeşte la aceasta, simte copilul în pântecele ei. Trage peste ea toate câte le are, ca Iosif să nu remarce. Fără succes de-a lungul timpului).

Iosif: Acum spune-mi exact ce s-a întâmplat. Să nu-mi ascunzi nimic! Aici nu ne aude nimeni, iar eu pot să tac. De unde a apărut această sarcină? Cine este tatăl? Te voi ierta. Eşti doar o biată femeie şi pofta te-a copleşit.

Maria: Dacă ar fi să cauţi tatăl, nu-l vei găsi. Dar dacă crezi că este orfan, te înşeli din nou.

Iosif: Nu mă minţi, Maria! Dacă nu are tată, atunci este un orfan.

Maria: Chiar dacă îţi spun adevărul, nu mă vei crede. Tu vezi doar pântecele, dar pe Domnul tainic nu-L vezi. Dacă ţi-aş povesti ce mi-a spus îngerul, îmi vei spune iarăşi că mint…

În mod teoretic ne putem imagina unul sau mai mulţi vorbitori, care prezintă dialogul, şi un comentator. Nu ştim însă în ce măsură au fost prezentate astfel de piese pe roluri. În orice caz întâlnim *genos*-ul dramatic în legătură

cu o tradiţie, care înainte de toate nu ne permite să speculăm. Această formă dramatică este foarte departe *depathos-ul* dogmatico-hieratic al unei predici bizantine obişnuite. Aici lucrau alte forţe, poeţi cu un instinct infailibil pentru *drolerie*, a căror veneraţie faţă de misterul istoriei mântuirii nu merge atât de departe încât ei să fi uitat de reacţii foarte omeneşti, mult prea omeneşti, legate de acesta. Nemijlocita naivitate a acestor reacţii permite încheierea, care este într-adevăr pregătită aici ca o „reprezentare" intenţionată. Totuşi cu greu ne putem imagina reprezentaţia în piaţa publică cu referire la textele integrate cu caracter convenţional omiletic. Dacă ne imaginăm reprezentaţia dată totuşi într-un spaţiu bisericesc, ceea ce ar fi o politică mai bună, atunci trebuie să ne facem o nouă imagine despre conceptul liturgic al bizantinilor. Nu se confruntă aici, în unul şi acelaşi text, doar genurile literare, dar se ciocnesc între ele şi domeniile educaţiei, ale atitudinii faţă de importanta tradiţie a dogmaticii bisericeşti – încă o dovadă că păturile din societatea bizantină erau foarte slab delimitate. Pornind de la acest aspect, bineînţeles, cu un grad minim de evidenţă, putem presupune că genul (*genus*) imnului liturgic s-ar fi putut deschide dramei liturgice, chiar la Roman Melodul, cel mai mare dintre poeţii imnurilor bizantine. Probabil este suficientă acceptarea cântului alternativ pentru a explica rezultatele, fără a se mai vorbi de reprezentaţie dramatică.

Dar să rămânem încă la mina de aur, retorica. După cum am menţionat, din literatura bizantină lipseşte de obicei lirica. Nu vom avea niciodată un singur răspuns cu privire la ceea ce se înţelege prin lirică. Dacă, pe de o parte, porneşti de la „atmosferă", iar, pe de altă parte, te gândeşti la ce rol mare joacă în retorica bizantină metrul,

ritmul prozei, atunci nu este deloc greşit să cauţi, ici şi colo, lirica în retorică. Atunci găseşti într-adevăr fragmente de o şocantă sensibilitate lirică a sentimentelor şi expresiei, care nu dispar de fapt în faţa mijloacelor „tehnice" ale textului retoric propriu-zis, care apar puternic în fundal. Să ne gândim puţin la cântul de laudă adresat primăverii într-o predică a lui Grigorie de Nazianz, indiferent ce mozaic l-ar fi putut inspira în acest sens.9 Sau la un mic discurs al lui Mihail Psellos către nepotul său: 10 un „Psellos adevărat", plin de virtuozitatea, totuşi mascată, a tehnicii; un Psellos cu toate ambiţiile sale şi cu nestrămutata sa încredere în sine. Cu toate acestea este evidentă şi bucuria curată degajată de naivitatea creatoare a copilului mic, vraja neajutorată a stângăciei sale şi semnele timpurii ale unei personalităţi pe care bunicul încântat pare să le descopere – descifrabile sunt şi elegia vârstei, resemnarea melancolică şi tristeţea aferentă, faptul că nu va mai putea îndruma multă vreme acest copil pe viitoarele sale drumuri, rămas-bun, şi un „mai rămâi..." fără speranţă. Şi peste toate, o umbră simpatică de autoironie. Sau plângerea lui Mihail Italicul pentru animalul său de casă, o bibilică ce şi-a dat duhul.11 „... s-a răcit, tot corpul s-a scuturat şi nici măcar în moarte nu şi-a uitat afecţiunea pentru mine. S-a târât la picioarele mele, ca şi cum ar fi vrut să-şi vestească sfârşitul. Am ridicat-o şi am dus-o la soare şi nu mi-am îndepărtat ochii de la ea, în timp ce lupta să trăiască. Dacă nu aş fi neîncrezător în orice izbucnire a sentimentelor, atunci aş fi plâns". Şi încheierea: „Din plinătatea cuvintelor mele dăruiesc acest cuvânt animalului, căruia nu i-a fost dăruit cuvântul (vorbirea)". Simplă antiteză? Exerciţiu şcolăresc? Sau totuşi o explozie de sentimente de adevărată dragoste pentru animalul de casă?

Artă lirică măruntă: ea se găseşte şi în imnurile religioase timpurii. În niciun caz nu părăsim încă domeniul retoricii. Marea imnografie, în special cea a secolului al VI-lea, cu reprezentantul ei, Roman Melodul, înainte ca predicile în proza versificată să fie identificate, putea într-adevăr constitui în unele cazuri modele de proză notabile. A nu urmări până la final rezultatele datorate acestor descoperiri face iarăşi parte din acele căi de cercetare ale ştiinţei noastre, întrerupte înainte de vreme. Aceste imnuri nu sunt doar bucăţile cele mai valoroase din antitetica dogmatică, ele sunt cu atât mai impresionante, cu cât se îmbină perfect cu antitetica dogmatică, ca de exemplu hristologia, incluzându-se tot mai mult într-o măruntă artă elenistică încurajatoare. Apar miniaturi ale istoriei mântuirii, care ne fac să uităm de precedentul înalt stil antitetic. Exemplu: Condacul de Crăciun al lui Roman: Ἡ παρθένος σήμερον.12 De-a lungul strofelor, Maria se arată în acest condac mai puţin curioasă decât în omilia Bunei Vestiri mai sus citată. Ea vrea să ştie totul foarte exact: de unde vin magii, cum au găsit staulul. De asemenea şi magii doresc să afle totul cu exactitate, ce rol joacă bărbatul, Iosif, în acest eveniment. Diversele ranguri nu sunt nici ele mai puţin departe unele de altele decât în predica citată. Sau condacul lui Roman despre trădarea lui Hristos de către Petru. Negarea triplă înainte de cântatul cocoşului duce, din punct de vedere psihologic, la o crispată alunecare în propria slăbiciune. Sunt oferite scuze pentru prima cădere, dar nu aduc roade. Punctul culminant este împins până la cuvântul lui Hristos către tâlharul din dreapta Sa: „Tâlharule, prieten al meu, chiar astăzi vei fi cu mine. Şi Petru m-a negat. Dar eu te iert pe tine, pe el şi pe toţi”. 13

Criticii literaturii bizantine repetă constatarea că aici

epigrama a înlăturat poezia lirică şi că aceasta corespunde într-o mare măsură specificului bizantin. Epigramei îi aparţine pontul, şi exact acest lucru ar fi neliric. Oricât ar avea de-a face cu poante nelirice, noţiunea de epigramă, în sensul iniţial al cuvântului, nu corespunde în toate cazurile cu ceea ce apare în epigramistica din istoria literaturii bizantine. Culegerile de epigrame conţin poezii scurte de autoreflecţie neironică, poezii de jale mai lungi sau mai scurte, descrieri etc. Aici se găseşte şi câte o piesă, în special în categoria εις έαυτόν (*În seipsum*), ce poate fi caracterizată ca lirică sub toate aspectele. De exemplu, Grigorie de Nazianz: 14

Αύραι δ έψιθύριζον άμ όρνιθέεσσιν άοιδοΐς, καλόν άπ άκρεμόνον κώμα χαριζόμεναι, και μάλα περ θυμφ κεκαφιότι. Οι δ άπό δένδρων στηθομελείς, λυγιροί, ήελίοιο φίλοι τέττιγγες λαλαγεϋντες δλον κατεφώνεον άλσος, αύτός δε, στροφάλιγξιν έλισσομένοιο νόσεο τοίην αντιπάλων δήριν έχων έπέων?

Τις γενόμην, τις δ είμί, τι δ έσσομαι; ού σάφά οίδα.

Ουδέ μέν όστις εμού πλειότερος σοφίην.

Αλλ αύτός νεφελη κεκαλυμμένος ένθα και ένθα, πλάζομαι ούδεν έχων, ούθδ όναρ, ών ποθέω.

Singur, chinuit de temeri, şedeam deunăzi cufundat în gânduri într-o pădurice umbroasă, frământat de îngrijorare.

De altfel, sunt mângâiat în zilele mele triste atunci când port un dialog cu mine însumi.

Aerul se mişca susurând, iar păsări cântătoare picurau linişte din vârful ramurilor peste inima mea obosită; din desimea copacilor cântau din toată puterea, dezmierdându-se de bucuria soarelui, şi umpleau gălăgios pădurica cicadelele.

În iarba de la picioare curgea o apă răcoroasă. Dar

eu nu scăpăm de tristeţe şi, nemângâiat ca şi mai înainte, stăteam acolo fără a participa. Ce rost mai are, atunci când pe om l-a lovit durerea, să se bucure de măreţia naturii?

Şi în tristeţea inimii m-am întrebat:

Cine sunt, cine am fost, cine voi fi? Nu ştiu!

Şi cel ce este mai înţelept decât mine nu poate răspunde.

Ceaţa mă înconjoară, rătăcesc fără ţel în cerc, nici măcar în vis nu se împlineşte vreo dorinţă.

Dar şi epigramiştii bizantini de mai târziu, de pildă Ioan Geometrul, cunosc impactul liric. Nu i-a fost străină nici pasiunea – „dă-mi voie, fato, să beau din buzele tale” – 15 şi cu atât mai puţin sensibilitatea faţă de natură înveşmântată poetic: 16

Măreaţă bogăţie, struguri în văpaie.

Miere în toţi fagurii.

Ugere pline, extaz.

Căprioara care se desfată.

Capre, pline de lapte, satură cu a lor povară;

Seminţe coapte spre culegere.

Cânt de păsări pe ramurile copacilor, ce fac umbră în mijlocul morţii.

Ape răcoroase ce joacă în jurul pietrei; sârguincios cântă greierul.

Cântă şi tu, lasă totul, bucură-te de această bogăţie.

Să amintim un alt exemplu, care nu a fost introdus în nicio culegere de epigrame. Oricare ar fi fost motivul pentru jalea exprimată de Mihail Choniatul privind strălucirea dispărută a Atenei, ea porneşte, bineînţeles, din inimă; corespunde exact plângerilor sale prezente în proza sa când se referă la situaţia Atenei din timpul său, 16 a şi care nu este fără valoare literară, deoarece la sfârşit aminteşte de un clasic.

Este limpede că filologia *perse* nu este o piedică pentru creaţia lirică. Dar lirica bizantinilor nu poate fi comparată cu ceea ce se numeşte „literatură cultă”. Cu cât perioada este mai lungă, cu atât mai tare se apropie de o literatură originală, care arată puţin interes faţă de modelele formale din timpurile străvechi şi foloseşte o limbă mai uşoară. Cântecul lui Digenis, de exemplu, în pofida marii distanţe faţă de forma epică originară, dezvăluie totuşi ceva din influenţa epică, iar în interludiile sale lirice are ceva din preludiul nupţial al tânărului erou dimineaţa devreme pentru mâna fiicei strategului: 17

„Cum ai putut tu, dulcinee, să renunţi atât de repede la iubirea noastră?

Cum ai putut, fără griji şi uşor, să-ţi petreci noaptea în somn? Scoală-te acum, trandafir al veseliei, mărul meu, frumos mirositor la maturitate!

Luceafărul de dimineaţă este pe cer, scoală-te şi ieşi din casă!”

Sau acele cuvinte prin care Digenis, aflat pe patul de moarte în faţa camarazilor săi, le aminteşte de luptele din perioada tinereţii: 18

Mai ştiţi voi, eroii mei, cum a fost pe pământul Arabiei.

Nicio picătură de apă de jur-împrejur, numai arşiţă dogoritoare…

Poezia populară de mai târziu este cu adevărat îmbibată de lirică, nu doar în poezia de dragoste, dar şi în plângeri ca, de exemplu, căderea oraşului Adrianopol: 19

Toate rândunicile Răsăritului şi toate păsările Apusului jelesc noaptea şi jelesc dimineaţa şi jelesc la amiază pentru Edirne, oraşul pe care duşmanul l-a distrus complet.

În orice caz atât putem să spunem: Bizanţul nu

cunoaşte niciun Walter von der Vogelwide, cu atât mai puţin un Petrarca, dar lirica nu îi este străină, deşi nu se întâlneşte la fiecare pas. În literatură se mai găseşte, din loc în loc, influenţa ei timidă, câteodată oarecum ruşinată şi din această pricină cu atât mai incitantă.

Exerciţiile preliminare προγυμνάσματα aparţin atelierului retoricii. Este vorba de introduceri: cum trebuie realizat un discurs pe capitole, despre cum ar putea o relatare scurtă să fie formulată precis, cum trebuie să fie analizată o teză în toate privinţele sau cum trebuie să tratezi o banalitate drept ceva deosebit. Teoreticienii au plăcerea de a ataşa exemple la reguli. Dar fiecare *progymnasma* poate fi independentă, poate să se dezvolte mult depăşind, chiar şi formal, scopul pentru care a fost creată. Aceasta înseamnă o întindere de la simplul exerciţiu şcolăresc, de la „tema de compunere” sau de la lucrarea model a profesorului, până la tratatul lucrat şi gândit în mod independent, care, după genul exerciţiului preliminar, poate deveni şi devine cu adevărat un eseu. Decizia dacă este vorba despre un eseu sau o compunere şcolărească nu trebuie să fie prea grea. Este vorba de fapt de gradul de maturitate a gândirii şi cantitatea experienţei dobândite. Istoria literaturii bizantine cunoaşte oricum un mare număr de astfel de *progymnasmata*, care depăşeşte cu mult exerciţiul şcolăresc. Eseistica, fiind un capitol propriu al acestei istorii a literaturii, necesită o grijă deosebită în viitor, căci o *Weltanschauung* a bizantinilor este aici mult mai palpabilă decât în tratatele pur teologico-filosofice, care merg mult prea uşor pe urme deja bătătorite. Punctul de plecare retoric *ú progymnasmata* nu trebuia să împiedice judecarea corectă a locului său.

Cel mai bun exemplu pentru a arăta cum s-a dezvoltat literatura, pornind de la *progymnasmata*, este

opera eseistică a lui Theodor Metochitul. Titlul „Ὑπομνηνατισμοί καί σημειώσεις” nu mai trădează deloc introducerea tehnico-retorică, totuşi, o serie de capitole ale acestei lucrări ar putea, fără multe altele, să existe în rubrica *progymnasmata*, în măsura în care se face deosebire între teme de compunere şi eseu. Existenţa publică şi meditativă sunt analizate reciproc, la fel şi viaţa conjugală şi celibatul, ba chiar şi întrebarea privind valoarea şi lipsa de valoare în a te fi născut (ανασκευή şi κατσκευή) 20; se vorbeşte despre greutăţile în creaţia literară (θέσις) 21, noţiunea de δοξοσοφία22 este tratată; este dat tonul pentru plângerea căderii imperiului, iar valoarea dogmei filosofice antice a statului este pusă sub lupă.23Aici eseistica atinge, fără îndoială, punctul culminant. Nu mai poate fi vorba de exerciţii preliminare. Pe de altă parte, exerciţiul preliminar poate servi ca scop înstrăinării, despre care vom mai face referire mai încolo.

Tema jocului de-a v-aţi ascunselea a genurilor literare ar putea fi prezentată mult şi bine, totuşi să-i punem capăt cu un singur exemplu: adică hagiografia. Ea nu este doar o mină de aur pentru istoria cultului şi a liturghiei şi în general pentru istoria culturii, dar şi pentru romanul de ficţiune.

Chiar pe acest domeniu al literaturii de ficţiune, creştinismul a început să creeze foarte de timpuriu. Nu doar romanul hagiografic, în sensul strict al cuvântului, aparţinea acestui domeniu, dar şi anumite fapte ale apostolilor. La început se regăseşte lucrarea canonică a lui Luca „Faptele apostolilor”. Călătoriile misionare ale Apostolului Pavel ocupă aici un loc larg; pe lângă acesta, Petru joacă un rol modest, câteodată chiar jalnic. Aici era nevoie de ajutor şi astfel au apărut romane cu multe digresiuni referitoare la călătoriile acestor misionari,

întrerupte mereu de lungi discursuri didactice şi predici misionare. Cadrul îl formează soarta familiei lui Clement – de aici şi denumirea *Ps*.

— Clementini24 – un demnitar roman; suspiciunea privind distrugerea căsniciei joacă un rol, fuga şi lunga odisee a tuturor membrilor familiei până la marginea spaţiului mediteraneean, iar în cele din urmă cel care ajută la necaz pentru reunirea tuturor este mereu Petru. Importanţi învăţaţi sunt de acord că aici s-a făcut uz de un cadru literar mai vechi, pentru a îmbrăca într-un veşmânt mai atractiv predicile lui Petru. Dar şi despre Pavel se povesteşte mult mai mult decât de ceea ce spune Luca, în special povestiri mai amuzante. Aşa a apărut romanul despre Tecla, 25 o piesă literară plină de elemente pentru psihanaliză şi fenomenologia isteriei. Pavel predică în Iconium. Pe partea opusă a străzii, o fată se ţine ca „un păianjen de fereastră”, zi şi noapte, ca să nu piardă niciun cuvânt al apostolului. Logodnicul ei se simte neglijat, mama încearcă să intervină, dar în zadar. Atunci logodnicul dispune arestarea lui Pavel, dar Tecla înjunghie un paznic şi se strecoară noaptea în celula lui Pavel. Cei doi sunt descoperiţi, Pavel este dus la judecată, Tecla se târăşte în zadar în faţa temnicerului. La început Pavel i-a refuzat botezul. În cele din urmă este dusă şi ea la judecată. Trebuie să-şi găsească sfârşitul pe rug, dar o ploaie împiedică execuţia. Este eliberată şi porneşte imediat în căutarea apostolului, care fusese alungat din oraş. Îl găseşte şi îi cere să o ia cu el în călătoriile sale misionare. Atenţionată asupra primejdiilor, îşi taie părul în stilul bărbătesc. Aşa ajung în Antiohia. Aici un tânăr se îndrăgosteşte de ea pe stradă, o sărută şi îi cere lui Pavel să i-o vândă, căci o ia drept sclavul sau sclava sa. Dar Tecla îi smulge tânărului coroana de pe cap, îl zgârie pe

faţă şi îi rupe hainele. Bineînţeles că urmează încă un proces şi hotărârea judecătorească *ad bestias* [aruncarea la fiare]. Totuşi, fiarele încep a se sfâşia între ele, nicidecum pe Tecla. Aceasta zăreşte în circ un bazin cu apă şi se aruncă cu capul în el, ca în felul acesta să se boteze singură. Focile din bazin mor toate, ca trăsnite de fulger, şi ies la suprafaţă. Este din nou eliberată. Pavel recunoaşte în mod deschis botezul făcut de ea însăşi şi o trimite acum, bineînţeles în haine bărbăteşti, într-o călătorie misionară la Iconium. Mai târziu, ea se mută în Seleucia, unde moare şi este înmormântată. Acest mormânt, împreună cu biserica şi parcul zoologic de acolo, devin cel mai căutat loc de pelerinaj al Antichităţii târzii.

Tot atât de puţin ca în *Ps*.

— *Clementine* este vorba în acest caz de un „autentic” roman de dragoste, chiar dacă se încearcă mereu o aproximare picantă. Aşa cum s-a întâmplat adeseori în astfel de cazuri, în romanul *Tecla* s-a căutat un substrat eretic ascuns. Nu consider acest lucru necesar. Este suficient să se presupună că lucrarea aparţine unei persoane căreia nu-i erau pe plac cuvintele Apostolului: *Aulier tăceat în ecclesia*” – „Femeia să tacă în biserică”, şi care, de altfel, se mişca destul de încet în spaţiul unei discipline bisericeşti care se consolida încet. În orice caz, romanul este prebizantin, la fel ca romanul Clement. Dar el trebuie menţionat aici şi prezentat ceva mai pe larg, nu doar pentru că a fost citit în toată perioada bizantină, în pofida condamnării lui, ci în primul rând pentru că aici se aflau tăinuite posibilităţile în cadrul cărora se va mişca romanul hagiografic specific bizantin. Apariţia acestui roman ne-o putem imagina în diverse moduri, dar trebuie să fi existat în prealabil o schemă fundamentală: sfinţii erau sărbătoriţi în fiecare an şi era nevoie de o prezentare

însufleţitoare a vieţii şi morţii lor. Ici şi colo existau *acta martyrum* adevărate sau informaţii autentice cu privire la viaţa lor. Dar dacă nu existau astfel de informaţii, ci doar un nume şi uneori un mormânt, sau dacă era nevoie de crearea unui sfânt pe care nu-l aveai? Atunci trebuia să intre în acţiune fantezia. Fiecare sfânt are îndatoririle sale, înainte de toate trebuie să fie virtuos şi să-şi asume un sfârşit binecuvântat, să dezvăluie totodată minunea sfinţeniei sale în orice caz după moarte, dar mai bine chiar din timpul vieţii. Virtuţile se cunosc, ele sunt cel puţin şapte; însă pentru a vedea ce se crede despre minuni, trebuie doar să arunci o privire la suferinţele omenirii. Astfel nu este greu să creezi pentru sfântul necunoscut sau care nu există o biografie credibilă. În romanul hagiografic fantezia se poate mişca fără restricţii mai mult decât în cel păgân; în Ortodoxie trebuia să se teamă de critică şi de veto. Viciul are un loc categoric în hagiografie şi, întrucât binecuvântarea şi iertarea sunt atât de apropiate, în cele din urmă virtutea triumfătoare furnizează material pentru o lucrare deosebită. Cu greu găsim în oricare alt loc mai multe amănunte privind practica desfrânatelor alexandrine decât în frumoasa istorisire despre Maria Egipteanca26 şi anevoie se poate citi în alt loc mai mult despre substratul social al vieţii în Antichitatea târzie sub spoială creştină decât în rapoartele despre minunile sfinţilor Chir şi Ioan27. În romanul hagiografic, bizantinul are o lectură „uşoară”, ceea ce este dorit şi posibil ca viziune asupra lumii. Iar producerea de materiale era mai bogată decât cea din domeniul romanului păgân. A tipiza într-o lume iubită, care ştia puţine lucruri despre procesul de dezvoltare psihologică, care nu cunoştea nici romanul pedagogic, nici romanul de familie şi în niciun caz romanul social-critic, romanul din domeniul legendelor despre sfinţi

are o sferă destul de întinsă pentru a cuprinde tot ce interesa şi aducea bucurie.

Acest roman hagiografic nu evita deloc să împrumute ocazional din romanul de dragoste din Antichitatea târzie: dacă în legenda perechii sfinte, Galaction şi Epistema, părinţii purtau numele de Clitofon şi Leucip, nu este nicio îndoială că aici s-a căutat legătura genealogică cu romanul de dragoste cu acelaşi nume a lui Achilleus Tatios. Antice sunt şi multele ἐκπλητικά şi θαυμάσια, miracole şi minuni, care se găsesc în special în Faptele Apostolilor şi sunt purtate dintr-o parte a lumii în cealaltă, fiind asemănătoare celor din romanul lui Alexandru.

2. „RELEVANŢĂ” ŞI „ACTUALITATE”.

În mod imperios se pune întrebarea cum s-au împăcat bizantinii cu această literatură. În primul rând literatura este supusă iarăşi dezbaterii din perspectivă filologică. Este oare vorba aici doar de satisfacţia unor *connoisseurs* care, cu dragoste neliniştită, sunt în stare să scoată la iveală orice sinuozitate a gândirii în aluzii filologice şi reminiscenţe clasice? Trebuie să admitem că existau astfel de opere. Cam câte persoane se pot descurca cu poeziile lui Theodor Metochitul – mi se pare o întrebare justă. Iar un cititor căruia lucrarea lui Mihail Glyka nu i-a creat probleme ar putea avea totuşi dificultăţi când este vorba de Nichita Choniatul. În general însă trebuie avut în vedere următorul fapt: pătura educată din Bizanţ era omogenă; ea stătea sub imperativul general obligatoriu al elementelor pedagogice ale culturii clasice antice. Nu exista acea divergenţă culturală care este prezentă la noi şi care îngreunează posibilitatea de înţelegere. Orice cuprinde, sub toate aspectele, εγκύκλιος παιδεία – am putea compara absolvirea ei cu examenul nostru de bacalaureat – gramatică simplă, lectura autorilor antici,

analiză stilistică, introducere în terminologia matematică şi astronomică; toate pornesc de la clasicism şi se varsă din nou în acesta. Chiar şi „cunoştinţele de specialitate” sunt în primul rând cunoştinţe filologice. În aceste materii este inclusă cultura bizantină şi din ele îşi creează literaţii operele lor. Astfel pot conta pe înţelegere şi o atitudine de acceptare, pentru că se întâlnesc pe un teren pregătit. Autorul unei epigrame bizantine şi al unei progymnasma poate ajunge la cititorii săi nu doar cu litera textului, ci şi cu reminiscenţele clasice, căci ambele se găsesc la fel de bine în spaţiul culturii care cunoaşte puţine devieri şi modalităţi de risipire. Întrucât din afară nu sunt oferite adaosuri sau alternative, acest sistem de educaţie nu este pus sub semnul întrebării. Deci pătura literaţilor nu este o castă, despărţită prin bariere de netrecut de pătura groasă a celor needucaţi. Bineînţeles, există literaţi de meserie, care se consideră oarecum deosebiţi, care manifestă o aroganţă de neimaginat şi îi privesc cu dispreţ pe ceilalţi. Dar merită să subliniem, chiar dacă acest lucru este remarcat arareori, că numărul adevăraţilor literaţi de profesie care nu sunt cuprinşi în lumea celorlalte ramuri profesionale bizantine reprezintă o minoritate. În aroganţa lor vorbesc doar mai tare decât alţii şi de aceea sunt mai bine auziţi. În orice caz, pătura cultă, deschisă spre literatură, nu este o apariţie marginală a unei clase conducătoare care se desfată neduhovniceşte şi guvernează cu asprime, fără interes pentru literatură. Dimpotrivă, ea reprezintă ceea ce are rang şi nume în interiorul acestei clase. Printre literaţi putem găsi nu mai puţin de 15 împăraţi, 20% reprezintă funcţionarii nobili şi demnitarii, peste 30% înaltul cler, pornind de la episcopi în sus şi aproximativ 15% educatori. Astfel, „tonul” acestei literaturi îl reprezintă pătura dătătoare de ton a societăţii

bizantine, critica ei este întotdeauna loială şi „imanentă sistemului” – acest lucru nu este mai puţin valabil pentru cler, după cum nu este nici pentru laici. Se poate vorbi despre o astfel de identificare chiar în privinţa acelor literaţi de profesie a căror situaţie materială nu era roză. Uneori au fost descrişi ca proletari, alteori ca literaţi cerşetori, cu toate că trebuie să ne gândim că ceea ce cerşeau nu intra prea des în sfera produselor de lux! În orice caz, din punct de vedere social, ei priveau în sus spre posibili mecena, spre venituri uşor obţinute sau funcţii bune, care să îi scutească de griji. Ei privesc chiorâş şi spre standardele sociale ale acestor posibili mecena şi sunt gata să apere aceste standarde – un fenomen ce nu poate rămâne fără semnificaţie în ceea ce priveşte menţinerea concepţiilor generale ale vieţii înaltei societăţi bizantine.

Relaţia acestei literaturi cu punctul de legătură antic oglindeşte, într-o mare măsură, conştiinţa istorică a bizantinului şi reprezintă o oprelişte în faţa pretenţiilor sale de monopol cultural, cât şi o contrapondere împotriva unei monahizări mult prea accentuate a literaturii moderne. Prin aceasta devine o problemă politică. Clasicismul ei nu este simplu şi nici gustat pretutindeni. Bineînţeles că această literatură este în mare măsură conservatoare; face frecvent servicii unei pături guvernatoare, care se identifică cu statul şi cu pretenţiile sale morale şi de prestigiu. În vremuri de prosperitate, precum cele din secolul al VI-lea şi din secolele al X-lea şi al XI-lea, ea însoţeşte conştiinţa politică neînfricată cu instrumentaţie ornamentală; în vremurile puternicelor lupte de autodeterminare, cât şi în disputele cu perşii şi la scurt timp după aceea cu islamul, ea se aprinde epico-retoric, ca de exemplu la George Pisidul, sau în stilul romanului epic ca la Digene Akritas; iar atunci când pare

să existe doar supravieţuire, se activează cu greu vechile standarde până la cele mai mici amănunte. Ea îi ajută clasicismului în mod defensiv împotriva a tot ce este străin şi în primul rând împotriva noii manifestări a „influenţelor apusene”.

Să ne reconectăm totuşi la conţinutul acestei literaturi, şi anume în special la aceea care derivă dintr-un temei filologic şi care oricum are nevoie de o interpretare filologică în măsura necesităţii detaşării de modelul clasic în scopul stabilirii unuia propriu. Reproduce oare această literatură doar modelele, iar conţinutul rămâne, în ceea ce priveşte sensul şi semnificaţia, fără explicaţie pentru timpul în care a fost creată? Este ea oare chiar pentru Bizanţ un element fără angajare? O literatură care, mergând pe urmele uneia clasice, ar înţelege să o reproducă în aşa fel încât, necunoscând perioada creării sale, ar putea fi interpretată ca una clasică, este dintru început un lucru destul de greu de insinuat, tot aşa după cum este improbabil ca o copie romană a unui bust clasic grec să nu fie recunoscută ca atare. În arta plastică ar putea câteodată să apară dubii, în cuvântul scris acest lucru este puţin probabil, pentru că în el se articulează mai multe nuanţe decât în sculptură. Perioada intermediară între Antichitate şi Bizanţul complet încreştinat schimbă atitudinea faţă de problemele lumii, ale vieţii şi ale destinului. Trupul şi spiritul nu mai formează o unitate, aşa cum a fost exprimată în formula KOAOK – aya Gia, şi a permis o înţelegere destul de naivă a realităţii. Simţământul etic nu mai este determinat ca înainte de aceste vechi dualităţi, ci se leagă definitiv de spirit, prins şi el jenant într-o mişcare între cădere şi revenire, în care clipa plăcută nu mai are niciun drept să mai zăbovească. Abia în al doilea rând acest lucru este rezultatul

încreştinării. Anticul Platon, gnosticismul, sistemele neoplatonice ş.a.m.d. au jucat un rol în acest context; subordonarea atitudinii greceşti asupra vieţii unor influenţe străine, atât orientale, cât şi romane, a făcut restul. Şi relaţiile sociale s-au schimbat: libertatea acelor cărora le-a fost dată este acum mai periclitată *mpolis-ul* romano-elenistic decât înainte; situaţia materială a imperiului a ascuţit probabil într-o mică măsură contradicţiile dintre săraci şi bogaţi, dar le-a conştientizat cu mai multă tărie, iar superputerea trupelor militare străine şi o administraţie romană au zguduit siguranţa personală. Toate acestea nu trebuie în niciun caz să-şi găsească expresia în literatură şi totuşi acest lucru se întâmplă nu de puţine ori. Cu alte cuvinte: asemenea oricărei literaturi, oricât de mare ar fi dependenţa sa de modele, ea trădează involuntar propria perioadă de apariţie şi, prin urmare, devine importantă pentru vremea sa.

Deci marea întrebare este dacă îi reuşeşte unei astfel de literaturi, trecute în mod vizibil prin mediul filologic, să-şi croiască drum spre „actualitate”, să dea uitării mediul; dacă respectiva literatură este mai mult decât o reproducere mai puţin reuşită sau mai bine realizată a modului de scriere antic. Răspunsul nu este uşor de dat, deoarece numărul celor care citesc această literatură nu este mare nici printre bizantini. Cu greu ne permitem să parcurgem cursul acestei literaturi şi să aducem exemple concrete pentru fiecare epocă, înainte ca o părere generalizată să poată fi emisă. Înainte de toate trebuie să se spună totuşi că anumite genuri literare, mai ales istoriografia, nu trebuie să fie prezentate singular, deoarece chiar punctul lor de plecare asupra istoriei şi tematica lor răspund la această întrebare. În general există

unitate de vederi asupra tradiţiei istoriografice în Bizanţ. Oricât de greoi sau lipsit de speranţă ar fi, prin stilul lor preţios, Ana Comnena sau Nichita Choniatul, ambii au „în mână pulsul vremii”. Acest lucru este cu adevărat valabil pentru genul cronicăresc. Retorica şi competenţa lor controversată, ca să spunem mai mult decât stereotipii, trebuie tratate într-un capitol aparte.

Pentru literatura bizantină timpurie l-aş numi pe primul loc pe Palladiu, de altfel cel mai mare epigramist, care trebuie citat în literatura greacă postclasică. El este un fiu al perioadei schimbărilor; Alexandria sa este de mult timp, din perspectivă religios-creştină, centrul vechii lumi a Răsăritului, dar în acelaşi timp şi citadela culturii, puternic înrădăcinată în elenismul păgân. Exact ambivalenţa unora dintre epigramele sale – este caracteristic faptul că analiştii cred mereu că trebuie să se decidă între „păgân” sau „creştin” – reprezintă acea perioadă şi problematica ei. Prins de idealul grecesc al παιδεία, el satirizează un bărbat – probabil că este într-adevăr Themistios – care doreşte să opteze atât pentru παιδεία, cât şi pentru administraţia romană şi crede că poate să combine una cu alta. Cu imaginea celor două destinaţii, tronul ceresc al filosofilor şi *sella curulis* de argint a funcţionarului roman se loveşte exact în lucrul care a afectat atât de mulţi greci culţi din vremea sa, în special pe Libaniu: 28

Tu, cel care ai stat de curând pe scaunul ceresc, ai luat bucuros scaunul argintat. O, cât este de ruşinos acest lucru!

Ieri mai erai încă o persoană de vază, astăzi ai devenit un nimeni.

Ridică-te din adâncuri, cel ce ai căzut acum din înălţime!

Faptul că administraţia romană nu este privită bine *în actu* se înţelege de la sine, mai ales dacă este vorba de un funcţionar de la finanţe: 29

Mulţi sunt vorbitori străluciţi, dar şi comoara exprimărilor lor nu accentuează asupra a ceea ce îţi străbate, pulsând, sufletul tău;

ceea ce ne înstrăinează de tine, ca fiind plin de contradicţii şi de neconceput;

furi şi atunci eşti mişcat până la lacrimi.

Chalkis l-a trimis aici şi, ca un nebun, ne jefuieşte pe noi, cetăţenii, fură şi, în timp ce fură, plânge şi se gândeşte la profit.

Cu atât mai pură este imaginea acelei femei care întruchipează într-o măsură considerabilă ştiinţa şi cultura alexandrină: 30

La apariţia ta, la cuvintele tale, mă închin şi ridic privirea la casa de stele a Fecioarei; căci lucrarea ta urmează cerului, spre cer îndeamnă frumuseţea vorbelor, divină Hypatia.

O, tu, stea curată a ştiinţelor duhovniceşti.

Este oare compătimire sau ironie amuzantă sau pur şi simplu resemnare ceea ce scrie despre un altar al lui Tyche, transformat într-o cârciumă? 31

Văd, lucrurile se răstoarnă în mod îngrozitor şi ghinionul are acum vizibil chiar noroc!

Bineînţeles că Palladiu nu împărtăşeşte în niciun caz încrederea păgânilor simpli în chipul din marmură sau bronz al zeilor. Frivolitatea faţă de ea nu este nouă, ca în faţa unei statui de bronz a focosului şi înflăcăratului Eros care este topit, şi Dumnezeu ştie căror alte scopuri va sluji: 32

L-au transformat în foc pe îndrăzneţul, înflăcăratul Eros.

Acum s-a făcut un creuzet din el: chinul a devenit aşadar chin.

Ceea ce în pofida scurgerii timpului îi rămâne neluat este soarta sa tristă de director de şcoală; el trebuie să lupte cu părinţii care îi datorează bani şi i-a ieşit pe nas exegeza simplă din şcoala primară asupra lui Homer. Ce rezultă din asta? 33

Fiica gramaticianului a născut din dragoste. Un copil de gen masculin sau feminin? Nu, a apărut doar un neutru!

Alături de Palladiu trebuie numit şi Synesius, viitorul episcop de Ptolemais, fiul unor părinţi de vază, mândru de originea aristocrată, care merge înapoi până la regii spartani; un nebun după cai, mult timp alături de un nebun după cărţi, după cum singur recunoaşte. Dacă a scris *Despre* vise34, acest lucru nu este întru totul neactual, pentru că despre această temă se discuta mult în vremea sa şi nu fără o apropiere de cunoştinţe profund psihologice. În primul rând trebuie să fie numit aici ca autor al lui Dion.35 Acest tratat despre calea antică a filosofării şi scrierii descrie în culori magice idila gentlemanului interesat de artele frumoase, care are o primă dispută fundamentală cu un estetician trăitor în interiorul tradiţiei păgâne cu aspiraţii metafizice şi cu idealuri aparţinând monahismului egiptean. Căile dezvoltării sunt anticipate aici tetic, acelea pe care le va predica contemporanul său, Evagrie Ponticul, într-o formă radicală. Marea sa cuvântare către împăratul Arcadie aparţine celei mai actuale publicistici politice de la începutul secolului al V-lea, iar „romanul său cheie”, Istorisiri egiptene, 36 este aşa-numita contribuţie beletristică privind vederile sale politice. Synesius este actual doar pentru timpul său. El articulează însă îngrijorările şi speranţele clasei sale, iar educaţia antică şi

în sens restrâns „filologia” sa nu fac nicio derogare.

Filologia nu este întotdeauna un factor codecizional. Chiar în sfera creştină a Antichităţii târzii întâlnim scriitori care au parcurs de fapt drumul educaţiei şi, pe deasupra, nu unul rău, dar care, chiar dacă la început au urmat scopuri religios-ascetice, creează şi mici capodopere „nefilologice”. Am putea să-l numim deja pe amintitul Evagrie Ponticul şi arta sa uimitoare de a lega împreună profunde *aperçus*? *7 spirituale*, însă lectura sa îl depăşeşte pe cel neiniţiat. Mai bine plasat este aici Ioan Moscu cu a sa „Livadă duhovnicească”.38 Contemporan al Papei Grigorie cel Mare, el scrie la fel despre viaţa şi faptele eroilor singurătăţii şi ai vieţii mănăstireşti. Dar diferenţa este caracteristică: Grigorie, autorul tratatului *Mor alia în Job*, înclinat spre a plânge catastrofele provocate de migraţia popoarelor înaintea porţilor Romei, nu scapă de a sa *tristesse*, nici măcar în dialogurile despre „părinţii italieni”; Moscu aleargă fericit de la o chilie la alta, din pustiu în pustiu, ca şi cum n-ar exista viaţă decât acolo, doar acolo fiind umor şi armonie curată cu creaţia lui Dumnezeu. Leii devin miei, iar tăria ascetică devine un gest la îndemână. Pustiul trăieşte amintind în suflet chiar şi de cămin.

Secolele al VII-lea şi al VIII-lea ne oferă puţine elemente pentru scopul vizat. După luptele extrem de grele şi apariţia imperiului şi pierderea provinciilor de inspiraţie culturală, lumea Bizanţului, interesată spiritualiceşte, trebuie mai întâi să se regăsească pe sine. În secolul al IX-lea, Fotie şi Arethas reprezintă noi deţinători ai puterii. Dar ei sunt personalităţi izolate, chiar dacă în jurul lor se mai realizează câte ceva, acesta fapt este inflexibil şi nu cu foarte mult *esprit*. Ceva mai distinct decât această inflexibilitate este, spre sfârşitul secolului al

X-lea, un grobianism accentuat. Adepţii unei „culturi” regăsite se bat între ei cu furie, ca de exemplu, Constantin Rhodios şi Leon Choirosphaktes.39 Interesul searbăd pentru controversă, în care, alături de respingerea păgânismului, trebuia să fie suprimat noul început al unui umanism, trădează o perioadă ale cărei interese au atât de puţin de-a face cu spiritul, încât sărmanii reprezentanţi ai „spiritului” se grupează într-o castă şi se sfâşie în interiorul ei.

Vestigii ale acestei suspiciuni de intrigi păgâne se găsesc chiar şi în secolul al X-lea, de pildă, în dialogul cu titlul *Philopatris*.40 În ceea ce priveşte semnificaţia operei, părerile diferă – de altfel şi aceasta este o urmare a tendinţei intime a vremii, care trebuie pusă pe tapet şi pe care cu greu o putem distinge cu claritate. În orice caz, acest dialog este însă legat de un pamflet politic, care nu are nicio legătură cu Antichitatea, ci numai cu secolul al X-lea bizantin. Lucian este bineînţeles naşul, într-o aşa măsură încât perioadele târzii îl consideră „lucianist” sau îl mută înapoi în Antichitate. Acest fapt nu poate produce rupturi în angajamentul ferm împotriva unor planuri de răsturnări ciudate în cercurile înaltului cler din capitală.

Greu de comparat cu Palladiu, şi totuşi continuând prin arta lor în forma sa vechea tradiţie a epigramei, atât Cristofor Mitilenul, cât şi Ioan Geometrul aruncă o lumină asupra vieţii cotidiene din Bizanţ. Prin autoironie, primul arată cum doreşte să evite la cumpărarea de peşte preţul mărit prin comerţul intermediar şi cum eşuează lamentabil.41 Din punct de vedere istorico-cultural, nu mai puţin edificatoare sunt versurile sale batjocoritoare la adresa colecţionarului de moaşte, Andrei, 42 care a dus 10 mâini ale martirului Procopie şi patru capete ale Sfântului Gheorghe (!), sau versurile intraductibile ale lui Ioan

Geometrul asupra modului în care vorbesc judecătorii din vremea sa, în special asupra lui „Ra graseiat.43

Κρίσιν κριτα ι κρίνουσιν έν κριτηρίω, αεί χό ρώ λέγοντες ήκριβωμένος.

Κριτής δ ο μή γνούς ασφαλώς τό ρώ λέγειν όρθώς ηροσειπείν ούκ αν ίσχύση, άλλα κλιτήν μεν τον κριτήν, τήν δε κρίσιν κλίσιν προσείποι πάντα λοξά καί νόθα…

Mijlocul secolului al XI-lea, caracterizat prin indolenţă politică, este pe de altă parte perioada cea mai activă a literaturii şi vieţii spirituale bizantine. Este de menţionat pe primul loc Ioan Mauropiu, predicator, epigramist, imnograf şi epistolograf – prezent în cele mai limpezi ape ale umanismului. Doar la el aflăm despre greutăţile istoricului, care se simte forţat de cei de sus să scrie, dacă nu chiar să falsifice istoria astfel încât să nu fie lezată vanitatea celui care l-a însărcinat cu această misiune. Mauropiu renunţă la scris! 44 Doar el îndrăzneşte în acea perioadă să-şi exprime scepticismul faţă de tabuurile străvechi ale Ortodoxiei dogmatice, adică să întrebe dacă trebuie să fie întotdeauna Chirii al Alexandriei cel care dă tonul şi de ce este excomunicat Teodoret.45 Pe deasupra, mai doreşte un loc în raiul creştin şi pentru Platon şi Plutarh.46 La el revine mereu următoarea constatare în aprecierea situaţiilor istorice: Era om! Omule, nu judeca! Ca urmare, de exemplu, nu duce la extrem obişnuitele exagerări cu privire la cinstirea Mariei, ci revine cu picioarele pe pământ şi constată: Oare nu-şi are originea în spiţa umană? 47 Şi ea era doar un om!

Prieten cu Mauropiu, şi totuşi total diferit de el, este filosoful, poli-istoricul şi demnitarul de la Curte, Mihail Psellos. Virtuozitatea sa îl înflăcărează, însoţindu-l mereu; iubeşte neîncetat varietăţile pe care el însuşi voia să le practice. Cu toate acestea este legat, ca orice scriitor, de

epoca în care trăieşte. Scormoneşte cu predilecţie în realizările antice, dar le marchează inteligent şi cu talent în ton cu secolul al XI-lea. Opera sa istorică este departe de patosul unui Procopiu, concepută *aperçu* şi anecdotic; o istorie trecută prin prisma multicoloră a propriei sale personalităţi. S-a observat deja faptul că nu îi este străin tonul liric. Satirele sale nu sunt mai puţin remarcabile. Aici se regăseşte preotul bizantin, preotul lui Psellos, pe care îl ia uneori în derâdere cu umor: o *nanàc o* epôç48. Ceea ce reprezintă preotul meu ar trebui pus în versuri liturgice, dar nu mă pricep la aceasta. Totuşi nici nu este necesar, căci nu vezi multe la el din ceea ce înseamnă preotul: din veşmântul preoţesc doar cârpe neîngrijite, în ce priveşte cultura, el a rămas blocat în primele clase elementare, în schimb are zarurile şi vinul său. Şi aşa mai departe. Nu e vorba de o satiră ascuţită, ci mai degrabă o persiflare amuzantă – imaginea unui *papa*, foarte realistă şi foarte posibilă. În mod evident, Psellos devine mai sarcastic atunci când cineva, fără pregătire, încearcă să se strecoare în cercurile literare. Dovadă în acest sens este o satiră la adresa unui cârciumar, care s-a împuternicit judecător.49 Totuşi, mai importantă mi se pare observaţia că epistola aparţine iarăşi literaturii vii a bizantinilor – iar acest lucru se remarcă în principal la Psellos. Bineînţeles că adeseori epistola nu este la el altceva decât un bilet preţios, iar uneori o scrisoare de recomandare pe care o dă unor tineri sau persoane ajunse la ananghie, spre a le fi de ajutor. Se spune despre Psellos că nu se lăsa prea mult rugat pentru astfel de scrisori, altfel ar fi greu de explicat numărul lor imens. În scrisorile sale el devine mereu un povestitor care ne îngăduie să privim profund în viaţa zilnică a contemporanilor săi. Astfel, el povesteşte despre vizita unui atotştiutor, 50 care se comportă ca şi cum ar fi sosit

doar cu o zi înainte din Egipt, Etiopia şi India; cunoaşte totul despre fiecare braţ al deltei Nilului, ştie fiecare cătun şi ce vânt suflă acolo şi în primul rând nu se lasă niciodată întrerupt. „Nu mi-a mai rămas decât să cad într-un somn adânc şi astfel să scap de acest om. Dar în mod cert va mai reveni!” Există între epistolele lui Psellos unele care ne lasă să vedem într-o lumină ambiguă monahismul timpului său, iar în altele îi atacă pe reprezentanţii acestei categorii cum nu ne-am fi aşteptat din partea unui bizantin „ortodox”. În fine, a fost şi el monah o scurtă perioadă de timp pe muntele Olimp (în Bitinia). Dar călugării nu au pierdut ocazia să-l răsplătească pe măsură pentru acest ocoliş. Unul dintre ei scria, încurcând în mod voit muntele bitinic al monahilor cu muntele zeilor din Grecia: 51

Stăpâne Zeus, părinte şi domnitor.

Cel cu mulţi copii şi tunând cu glas puternic.

Nu ai suportat Olimpul, nici măcar pentru o scurtă perioadă, Pentru că aici, din păcate, nu puteau fi găsite zeiţele tale!

Să mai facem aici doar observaţia că Psellos este poate unul dintre primii învăţaţi care s-au preocupat de expresiile populare din vremea sa – semn al interesului pentru limbă, pornind de la clasicism.52

În ceea ce priveşte epistola literară, aceasta nu conteneşte a rămâne o mărturie puternică în secolul al XII-lea, secol care din punct de vedere retoric este mai expresiv decât secolul al XI-lea. Ceea ce scrie Mihail Italicul despre omilia unui patriarh53 (ar putea fi Ioan Agapetul), de fapt copiat de la alţii, aduce lumină asupra unui mod de lucru care pare să nu fi fost destul de rar. Apoi veşnica plângere privind neplata profesorilor, adresată unui funcţionar al Curţii, care a fost odinioară elevul lui Mihail.54 Şi aşa glumind, el se aruncă, în postura

de profesor, asupra studentului care n-ar fi fost nimic fără el: Nu rog, ci poruncesc: salariile profesorilor trebuie plătite! Dacă aceasta nu ajută la nimic, atunci intră în pielea sărmanului nenorocit, care se adresează ministrului atotputernic, cel ce are totul la degetul său, ca apoi să nu se mai roage pentru salariu, ci pentru câţiva bănuţi.

Învăţatul sau profesorul sărman este peren în literatura bizantină. Înţelege să se plângă la fel ca ţăranul. Iar din când în când are impresia că totuşi cerşeşte pentru ceva mai mult decât pentru pâinea cea de toate zilele. Oricum ar fi, poezia *Ptohoprodromos* despre acel tânăr căruia tatăl îi spune: Fiul meu, trebuie să studiezi, numai aşa vei reuşi; şi care după aceea trebuie să se uite cu invidie o viaţă întreagă la oalele pline ale vecinului său, ale meşteşugarului de rând, care îl ia în derâdere, oglindeşte fără îndoială realitatea socială, cel puţin parţial.55

Întorcându-se spre modele din Antichitatea târzie, secolul al XII-lea creează, într-o limbă preţioasă, şi romane de dragoste.56 Eroii lor se mişcă într-un spaţiu antic imaginar, au puţin de-a face cu Bizanţul, în orice caz, nu cu intenţie din partea creatorului. Faptul că, ocazional, se mai strecoară câte un lucru care trădează timpul creării lor nu poate fi evitat atunci când este vorba de o astfel de literatură. În acest caz se afundă oare ramura literaturii în simpla reproducere a modelelor antice? Nu este vorba aici de o renunţare conştientă la orice influenţă asupra vremurilor proprii? După toată aparenţa, da; dar poate că nu trebuie să trecem cu vederea următorul lucru: Oricât de mic ar fi fost grupul acelora care puteau citi aceste romane, ele dezvăluie totuşi o tendinţă de emancipare de a ieşi din atitudinea obişnuită a Ortodoxiei curente. Încercarea ar fi putut să fie artificială, cu toate acestea era o încercare. În secolul al XIV-lea se regăseşte un mediu

mult mai propice.

Teodor Prodromitul este unul dintre autorii de romane de acest gen, despre care nu se poate spune că nu priveşte la timpul său. El şi-a exprimat părerea asupra evenimentelor politice din vremea sa în poezii, nu fără semnificaţie. Este foarte posibil ca el să fie creatorul parodiei dramatice a aşa-numitului război între pisică şi şoarece.57 Nu ar trebui văzut drept ceva remarcabil dacă Prodromitul satirizează aici cu ironie cinică câte o „bravură" a secolului al XII-lea. Mai nou se doreşte să se vadă în el şi creatorul satirei Timarion58. Dar oricum ar fi interpretată, ea aparţine secolului al XII-lea, ca monument al liberalismului excepţional, când este sărbătorit un împărat antic (Teofil) care, conform tuturor legilor fundamentale ale Ortodoxiei, nu ar fi trebuit să fie sărbătorit. Mai presus de toate, acest *Timarion* este o piesă amuzantă, o batjocură la adresa învăţaţilor docţi şi semidocţi ai secolului al XII-lea, cu referire şi la cei din secolul al XI-lea. Ea prezintă totodată şi informaţii istorico-culturale, pe care de altfel le vom căuta în zadar.

În ceea ce priveşte secolul al XE-lea când, de-a lungul deceniilor, imperiul a trebuit să renunţe la centrul său politic şi spiritual, Constantinopol, aş vrea să menţionez doar un singur autor, care este de altfel puţin simpatizat: Nichifor Blemmydes. Dacă arunci o privire asupra manuscriselor unor opere59 ale sale, ai impresia că a avut cu compendiumurile de ştiinţe naturale pe care le-a întocmit mai mult succes la umaniştii secolelor al XV-lea şi al XVI-lea decât la bizantini, adică într-o vreme în care se credea că se cunosc lucrurile mult mai bine – actualitate pentru viitor!

În cele prezentate până aici, noţiunea de „actualitate" atârnă adesea de ceea ce este ocazional,

anecdotic, pentru a nu spune superficial. Actualitatea profesiunii de scriitor în Bizanţul secolelor al Xrv-lea şi al XV-lea are o altă dimensiune. Este perioada în care pretenţia monopolului bizantin asupra culturii şi ştiinţei este pusă cu tărie din exterior sub semnul întrebării. Literatura latină, de la patristica târzie până la scolastica timpurie şi clasică, este tradusă în greacă într-un mod magistral; la început fără idei preconcepute şi fără a se gândi la consecinţe. Dar acestea apar. Metochitului, care trebuie să fie menţionat aici încă o dată şi mai accentuat decât în alte locuri, îi este clar că ideea monopolului bizantin nu şi-a găsit în mare parte falsa sa certitudine în aceea că ar lipsi posibilităţile de comparaţie, că nu s-a făcut nimic pentru restul lumii, care cere acum atât de vocal dreptul la cuvânt.60 Odată pornit pe drumul criticii, el se încumetă şi asupra clasicilor, şi nu doar din punct de vedere filologico-verbal şi stilistic, ci şi cu întrebarea fundamentală legată de ceea ce au ei de oferit omului modern al secolului al XIV-lea pentru a-şi îndeplini sarcina. Iar răspunsul nu este întotdeauna pozitiv. Şi Dimitrie Kydones descoperă cu uimire că ascuţimea şi stringenţa argumentaţiei scolastice este o moştenire greacă antică, de care se preocupă mult prea puţin contemporanii săi.61 Este vorba despre rădăcini. George Scholarul s-a preocupat de această nouă ofertă mai profund decât ceilalţi doi la un loc, dar realizarea sa nu mai are nicio speranţă să fie o stea călăuzitoare.

Despre actualitatea literaturii populare din aceeaşi perioadă cu greu se mai poate spune ceva în plus. Această literatură s-a emancipat în decursul secolului al XIV-lea şi în special în secolul al XV-lea din sânul „filologilor”; ea creează din ceea ce este nemijlocit şi din această pricină este condiţionată de timp. Peste toate, genurile literare

(*genera*) şi multe opinii rămân din interese pur personale, ceea ce invocă totuşi o „literatură populară” independentă, nu arareori tipic „bizantină”. Dar mediul care va fi atins şi vizat trebuie căutat mai adânc cu câteva niveluri şi, nebuneşte vorbind, mai larg şi mai cuprinzător. Satirele, parodiile şi fabulele nu se mai ocupă de o castă sau de o singură pătură socială, ci de „popor” – fiind cel mai bun izvor pentru istoria culturii secolelor al XIV-lea şi al XV-lea. Cântecele de dragoste nu mai au nicio teamă faţă de vreun veto ortodox, iar romanul trăieşte din plăcerea pură pentru ficţiune.

Este imposibil să prezentăm aici toate genurile literare ale bizantinilor prin exemple care îşi pot dovedi „transparenţa” şi care oglindesc, într-un anumit mod, posibilitatea bizantinului de a se regăsi în ele sau de a se simţi provocat de ele. Doar un singur gen ar fi mai special, deoarece este pomenit foarte rar în istoria literaturii, şi anume autobiografia. În ceea ce o priveşte, ea se poate folosi de orice gen literar: poezie, discurs, epistolă, chiar şi hrisov. Acolo unde autobiografia este mai mult decât enumerarea datelor de viaţă şi a faptelor, acolo unde vorbeşte într-adevăr despre şinele propriu, îi este greu în Bizanţ, deoarece de prioritate se bucură ceea ce pleacă în mod exemplar de la tradiţia antică. Cu atât mai importante sunt cazurile de excepţie. Distanţarea de lumea înconjurătoare şi de puterea ei de modelare solicită eforturi deosebite şi, întrucât există, bineînţeles, pericolul autodenaturării, aceste eforturi sunt în special „înşelătoare”.

Interesul faţă de autobiografie, la începutul erei bizantine, s-a personificat în Grigorie de Nazianz. El însuşi, şi adeseori doar el însuşi, este obiect al poeziilor, al discursurilor şi epistolelor sale. Aproape totul este εις

εαυτόν, *în seipsum*> este crez şi confesiune.62

El vrea să reflecte calamităţile vieţii sale şi o face în metru, căci acesta i se potriveşte, spre a depăşi prin cânt durerea, şi să supună cu măsură lipsa de măsură a persoanei sale. Aşa se face că unele dintre predicile sale oglindesc mai puţin sărbătoarea zilei când sunt ţinute decât relaţia sa personală cu comunitatea; ele sunt parte a justificării sale faţă de aceasta, faţă de tatăl său, de prietenii săi şi înainte de toate faţă de Vasile al Cezareei. Întreaga gamă a posibilităţilor relaţionale se deschide: relaţia sa cu vraja Antichităţii şi a şcolii elenistice încă încorporată în Atena muribundă a secolului al IV-lea (Ω Λόγοι καί Αθήναι καί άρεταί καί Λόγων ύδρώτες!), relaţia cu Constantinopolul, Noua Romă, care i-a oferit cele mai fericite şanse ale vieţii, ca în cele din urmă totuşi să-l dezamăgească din nou; relaţia sa cu ceilalţi episcopi, care nu putea să fie mai rea decât era, şi cărora le face o mulţime de reproşuri, cu care aş fi putut înfrumuseţa părţi ale capitolului meu despre Ortodoxia politizată, şi în fine, legătura sa mereu oscilantă, în sus şi în jos, cu Vasile cel Mare, cu tot ce însemna pentru el prietenia, ca apoi, iarăşi şi iarăşi, s-o dezavueze. Aici o revărsare înfocată a prieteniei, iar acolo un „nu voi mai crede niciodată în prietenie”. Un bărbat bizantin căruia nu-i este străină nicio slăbiciune şi care nu ne ascunde aproape nimic. Ceea ce citim în una dintre scrisorile sale către un tânăr are şi un caracter autobiografic: „Aud că te entuziasmezi pentru sofism şi că acest lucru este important pentru tine. Dacă îţi place şi virtutea, atunci eşti de-al nostru. Dar dacă eşti doar sofist şi uiţi de prietenia noastră, atunci totuşi nu doresc să-ţi spun ce nu te-ar bucura. Doar aceasta: o anumită perioadă de timp, înconjurat de tineri, vei fi mulţumit cu tine însuţi. Dar apoi, când vine înţelepciunea,

vei avea mult timp să râzi de tine însuţi. Dar asta este pentru mai târziu”. 63 Bineînţeles că Grigorie nu era un sofist pur, dar „sofistica” era una dintre modalităţile de care era ancorat un pol al cunoaşterii sale. Şi lui i-a trebuit mult timp să ajungă la înţelepciune. Dar se pare că nu a mai găsit râsul:

Mie, celui bătrân, mi-a făcut bine să scriu poezii, şi mie, ca bătrânei lebede ce se consolează cu unduiri obosite, să-mi cânt nu un cânt de jale, ci un cânt de adio.64

Un mediu asemănător, acelaşi secol, aceeaşi Asie Mică, în autobiografia lui Libaniu, Λόγος περί τής έαυτοΰτής εαυτού τύχης.65 Aproape că eşti ispitit să vezi în introducerea lui Tyche, în titlu, diferenţa faţă de Grigorie de Nazianz. Grigorie se dezvinovăţeşte prin propria sa slăbiciune şi mai ales prin opoziţia episcopilor co-liturghisitori sau prin neînţelegerea din partea prietenilor. La Libaniu este chiar destinul însuşi, prin care se abate de la ale sale. Bilele negre şi albe sunt rostogolite încoace şi încolo, iar în spatele balotajului dispare personalitatea. Cercul de interese este destul de restrâns: studiu, înainte de toate retorică şi prestigiul retorului. Atena rămâne în ceaţă şi de asemenea neiubitul Constantinopol. Oraşul său, lumea sa, care dă măsură tuturor lucrurilor, este Antiohia; aici este cetăţean, profesor, patron şi binefăcător. O scenă finală a acestei biografii: Libaniu îl pierde prin moarte pe unul dintre fiii săi într-un oraş tracic. Durere şi lacrimi „aproape până la orbire” în familie şi printre prieteni. Până când Libaniu însuşi păşeşte în cercul lor şi anunţă: „Încetaţi să fiţi trişti; avem ceva ce va pune capăt suferinţei: oraşul în care a murit fiul meu a fost pedepsit de zei prin foamete”. Cititorul modern s-ar putea mira, însă aceste rânduri n-au fost scrise pentru el. Libaniu se cunoaşte pe sine şi

probabil că şi pe ai săi ascultători şi cititori. Episodul dezvăluie cât de mult mai exista din sofismul antic, dar şi unde Antichitatea însăşi se afla la final.

Un alt fel de autobiografie, total diferit, deosebit de „bizantin" şi totuşi determinat de forţe mai înalte, dacă nu chiar prin Tyche, îl reprezintă autobiografia monahală, aşa cum era redactată de stareţii fondatori, nu arareori anticipând regulile mănăstireşti sau dispoziţiile testamentare. Să alegem un exemplu: Hristodulos, fondatorul renumitei mănăstiri de pe insula Patmos.66 La fel şi aici, hotărâtor nu este progresul interior al eroului, nici oglindirea pitorească a unor mici experienţe, evenimente şi aventuri, ci îndrumarea de către Dumnezeu, treaptă cu treaptă, ceea ce implică formarea şi instruirea călugărilor săi. Nici numele mănăstirii unde îşi începe drumul, nici cel al călugărului care l-a introdus în viaţa duhovnicească nu joacă vreun rol. Două lucruri definesc această viaţă: eros-ul pentru Uviâtia (înstrăinare), după cum chiar el o formulează, şi teama, o dată de sarazini, apoi de turci, iar după aceea de lume în general. Aşadar drumul său duce din patria răsăriteană la muntele Latros, unde descoperă un nou Sinai, apoi la Strobelos, după aceea pe insula Kos şi în cele din urmă în „adevărata singurătate" pe Patmos, care îi va fi asigurată prin acordarea libertăţii de către împărat. Iar Euboia este ultima oprire. Nu găsim nimic despre o căutare lăuntrică. Teama rămâne dominantă, în cel mai bun caz, specificul de a fi persoană – mai mult nici nu trebuie să fie – nici nu are voie, deoarece această caracterizare corespunde mai bine idealurilor monahale decât individualitatea puternic marcată. Scuza ruşinoasă pentru propriile slăbiciuni şi temerea faţă de hotărârea lui Dumnezeu dezvăluie acea evlavie, care se plasează ea însăşi ca obiect într-o altă

sferă independentă în sine.

Fixată în tipare şi impersonală rămâne, de exemplu, şi autobiografia pe care o redactează împăratul Mihail al VIII-lea înainte de a fi compus rânduiala monahală pentru Mănăstirea Dimitrie din Constantinopol; 67 însă monumental ca Ancyranum, deoarece impune cu îndrăzneală conştiinţei noastre conştiinţa de sine a acestor monarhi. Totul este maiestatea şi nu există niciun dubiu: maiestatea se află în orice clipă în grija deosebită a lui Dumnezeu, mai ales în luptele monarhului. Iar duşmanii săi personali sunt duşmani ai imperiului şi în acelaşi timp duşmanii lui Dumnezeu. Un document de neuitat pentru conştiinţa de sine a împăratului, pentru însuşirea completă şi fără ezitare a ideologiei de suveran în special.

O categorie aparte, croită pe măsura ocupaţiei şi numai în funcţie de ea, aidoma biografiei monahale, este şi autobiografia autorului. Una dintre cele mai grăitoare este aceea a patriarhului de mai târziu, Grigorie Cipriotul, din secolul al XIII-lea.68 Cineva îşi părăseşte patria în toiul nopţii în căutarea marelui învăţător; îşi asumă călătorii lungi şi cu eforturi nesfârşite şi îşi pune în joc chiar şi viaţa, deoarece a aparţinut unei Acropole a civilizaţiei îndepărtate – şi se simte dezamăgit de sărăcia celor oferite. Să ai încredere în cele din urmă doar în tine tinde spre bunul gust al acestui gen. Niceea reprezintă la Grigorie dezamăgirea şi reputaţia sa. Totuşi Constantinopolul devine iarăşi bizantin: marele eveniment. Aşadar mare, deoarece aici se oferă din nou posibilităţi de educaţie. Iar aici ajunge profesor, cel al cărui program sună astfel: τό χαριέν, τό αστικόν, τό σεμνόν καί τό όντως Ελληνικόν (plăcutul, bogăţia spirituală, moralitate supremă, ceea ce este într-adevăr grecesc)! Desigur, el ajunge patriarh împotriva voinţei sale şi se foloseşte de

perioada patriarhatului său, prin aluzii cu trimitere la mari greutăţi, în fond doar pentru a da lămuriri cu privire la volumul limitat al creaţiei sale literare.

O introducere mai extinsă şi mai detaliată necesită autobiografia unui contemporan ceva mai vârstnic, Nichifor Blemmydes, 69 deoarece el transformă biografia monahală şi cea de scriitor, pur şi simplu, într-o autobiografie în stilul vieţii sfinţilor, fără a avea nici măcar o clipă conştiinţa încărcată, pentru că el are întotdeauna dreptate. Mai mult, el îşi intitulează lucrarea Στήλη ομολογίας, un monument al mărturisirii – al mărturisirii despre sine însuşi. Nu lipsesc aici nici minunile, căci ele nu pot lipsi dintr-o hagiografie. Iar insuccesele sale în carieră nu sunt de fapt nimic altceva decât pedeapsa lui Dumnezeu prin opozanţii săi. Mâna lui Dumnezeu, care pedepseşte, se îndreaptă prin el în direcţia cea bună; el reprezintă întotdeauna dreptatea şi prin aceasta are şi dreptul să se răzbune pe opozanţii săi, oriunde i se oferă prilejul. Totuşi Biserica Ortodoxă nu-l socoteşte printre sfinţii săi.

Rămâne să menţionăm arta deosebită a prezentării autobiografice de către Dimitrie Kydones: *Apologia pro vita sua*[7] O încercare încântătoare însă aproape tragică de a justifica îndepărtarea de sistemul Ortodoxiei politice, provocată de descoperirea involuntară a scolasticii latine şi a datelor gândirii sale incitante, faţă de o societate care abia dacă mai are ceva de ce să se agaţe în afară de această Ortodoxie.

3. CRITICA SOCIALĂ?

Ideea că un scriitor, în virtutea chemării sale lăuntrice, ar trebui să întreprindă totodată o critică a societăţii este o generalizare care nu are în sine nicio motivaţie. Pe de altă parte, a se referi la neliniştile şi

mişcările din cadrul societăţii care îl înconjoară şi a reacţiona cu mai multă tărie face parte, fără îndoială, din receptivitatea sa deosebită, mai ales atunci când o astfel de nelinişte afectează acel spaţiu liber de care are nevoie orice creator. În acest context critica societăţii în scris nu este doar un indiciu al „actualităţii" creaţiei literare, căci dincolo de orice reverberaţie pe care existenţa concretă o are în cuvânt, mai este şi existenţa cu al ei compromis.

Dacă într-adevăr, după cum s-a menţionat, pătura literară creatoare din Bizanţ se suprapunea mai mult sau mai puţin până în ultimele secole peste pătura superioară a societăţii sau cel puţin era orientată spre această pătură superioară şi aspira la standardul acesteia, atunci nu este deloc surprinzător faptul că pentru pătura „educată" a literaturii bizantine critica societăţii nu era un lucru obişnuit şi că acolo unde totuşi apare, ea rămâne imanent sistemică şi se referă mai degrabă la persoane, la anumiţi reprezentanţi ai păturii superioare, decât la sistem, la instituţiile şi modelele sale comportamentale.

Am făcut deja trimiteri la unele atitudini critice în cele prezentate anterior. Iată aici încă unele completări, care trec peste o critică ocazională autentic punctuală şi pură. Bizanţul cunoaşte o puternică critică politică deja în secolul al IV-lea, reprezentată de împăratul Iulian, dar el nu vorbeşte aici în calitatea sa de *imperator*, ci de învăţat grec, de reprezentant al mentalităţii greceşti de tip neoplatonic, ce trebuie să se reconcilieze cu *mores romani*. Două dintre lucrările sale sunt importante, *Caesares71 şi Misopogon72* În *Caesares* îşi dezvăluie, fără milă, ura sa împotriva familiei lui Constantin cel Mare din care face parte şi el, şi anume din acea ramură care a fost anihilată aproape în totalitate prin lipsa de scrupulozitate a împărătesei-mamă, Elena, prin acceptarea situaţiei chiar

de către Constantin însuşi şi prin discordia fiilor săi. E limpede că Iulian putea deja să-şi dea seama cum s-a conturat imaginea marelui Constantin în cercurile creştine; el devenind imaginea ideală a domnitorului creştin, ce se potrivea mai bine în hagiografie decât în istoria politică. El se ridică împotriva acestui fapt cu o atitudine de o puternică ascuţime satirică; nu doar pentru că-l urăşte, ci şi pentru că vede în această imagine a împăratului un fals care aduce necazuri imperiului. Totuşi, prin aceasta nu putea întoarce roata istoriei.

Tot atât de puţin i-a reuşit prin satira *Misopogon*, lucrare parţial autocritică, în care voia să le prezinte antiohienilor acea imagine elenistică a împăratului faţă de care se simte îndatorat, adică a domnitorului ca filosof, dar în acelaşi timp de tip vechi-romanic în sensul unui *princeps*, perceput ca suprem purtător al valorilor republicane, pe care în mod evident Antiohia o lua în derâdere. Satira subliniază cât de puţin dorea Răsăritul să ştie, cel puţin oraşele mari din Răsărit, de reîntoarcerea la simplitatea de odinioară şi obiectivitatea filosofică ale unui domnitor, nu pentru că ar fi dorit să se arunce cu supusenie la picioarele unui *dominus*, ci pentru că dorea să se însorească şi să se simtă bine sub strălucirea unui *dominus* şi autocrator.

Modul în care ea poate deveni apoi o satiră de clasă, dacă nu o satiră de castă, în spaţiul liber al elenismului, şi, pe lângă aceasta, în cadrul unei critici ascunse sub patronaj imperial în interiorul frontierelor limitate ale lumii politice de mai târziu din Bizanţ este prezentat cel mai bine în *Călătoria în iad a lui Mazaris*, 73 o satiră la adresa Curţii şi demnitarilor Curţii împăratului Manuel al II-lea. Ceea ce se denunţă aici este o societate pe deplin coruptă, unde fiecare mituieşte pe fiecare şi fiecare se lasă

mituit de fiecare; unde există doar o singură preocupare, şi anume, cum se exploatează în cel mai scurt timp şansa de la Curte cu privire la bogăţie, acolo unde se vând decretele imperiale pentru sume uriaşe, dacă nu dispar într-un sertar, şi acolo unde sunt trădate, fără scrupule, interesele imperiului. Numai împăratul este exclus de la satiră, probabil un aspect caracteristic legat de onestitatea lui Manuel al II-lea, pe care o cunoaştem şi din alte documente. Rămâne, bineînţeles, întrebarea cât din imaginea respingătoare trebuie trecut în contul scriitorului satiric. Răspunsul este dat probabil atunci când se caută aflarea adevăratelor intenţii ale creatorului. Este vorba totuşi de un om care nu a reuşit să pătrundă în aceste cercuri, pe care le critică atât de dur, pentru a putea lua parte la şansele oferite. Aşa se recomandă el împăratului, în modul cel mai ferm, ca singurul dezinteresat, singurul care ţine la împărat într-adevăr cu devotament, în timp ce pe restul din preajma împăratului nu te puteai bizui. În principiu, satira se răsfrânge asupra creatorului, la fel şi critica pe care o aduce societăţii. Adevăratul suflu politic lipseşte cu desăvârşire, ceea ce nu înseamnă de altfel că portretul obiceiurilor ca atare nu poate conţine un sâmbure de adevăr.

Din păcate, dialogul *Philopatris74* rămâne deschis celor mai diverse interpretări. Un fapt sau altul poate fi interpretat numai parţial. Totuşi, „oamenii cocârjaţi şi palizi” care se adună în sala cu plafonul auriu cu greu pot fi judecaţi altfel decât patriarhul şi consilierii săi bisericeşti de rang superior; în ochii creatorului, ei reprezintă o clică politică aşteptând cu emoţie veşti proaste, fără a se încumeta singuri pe stradă, însă fiind gata oricând să pescuiască în ape tulburi. Cu toate acestea, *Philopatris* se dovedeşte a fi în esenţă un pamflet

polemic în slujba împăratului legitim, probabil prins în lupte acerbe împotriva acelor cercuri din capitală care, la acea vreme, s-au dedat necontrolat unei conspiraţii.

Într-un mod mai direct, adică mai naiv şi astfel mai convingător decât *Obilopatris*, *Kekaumenos* intră în conflict cu lumea sa prin aşa-numitul său *Strategikon*.[75] Este vorba despre sfaturi, într-un limbaj modest, către fiii săi – aproape singurul izvor de prim rang ce există, după cunoaşterea noastră, despre ceea ce-i trece prin minte unui moşier în anii bătrâneţii, unui fost guvernator sau ofiţer superior, pe care le expune cu îndemânare în scris, cu toate că nu este un om al penei şi, după cum spune el însuşi, nu s-a bucurat nici „de o educaţie grecească”. El nu păşeşte cu impetuozitatea criticului, îşi face doar notiţe. Suma înţelepciunii sale, s-ar putea spune, este întotdeauna neîncrederea. Nu trebuie să te încrezi nici în noroc, nici în femei şi chiar deloc în doctori, nici în împărat şi nici în cel mai bun prieten. El este un pesimist, aidoma creatorilor Cărţilor sapienţiale ale Vechiului Testament, din care citează în mod frecvent. Dumnezeul său nu este Pantocratorul bizantin, ci mai degrabă Dumnezeul moraliştilor, al echilibrului just în toate circumstanţele, atunci când fiecare le face pe ale sale; dar în acelaşi timp şi Dumnezeul cu care poţi dialoga în cel mai intim mod; pe departe nici Dumnezeul puternicelor batalioane, ci mai mult al comandanţilor înţelepţi şi precauţi. Indiferent cât de mult ar putea fi legat de exagerările ideologiei imperiale, *Kekaumenos* nu se lasă impresionat de aceasta. Nici împăratul nu este mai mult decât un om. S-ar putea să ştie multe, dar există şi mai multe pe care nu le cunoaşte, şi ar fi o nebunie să te supui fiecărei porunci care este pe placul său. El nu poate trece peste modul în care împăraţii tratează problema vapoarelor aflate la graniţele imperiului

şi cu atât mai puţin peste faptul că ei acordă demnitarilor Curţii atâta influenţă. El ştie că acum capitala trăieşte cu ajutorul provinciei şi consideră delăsarea cu privire la provincie ca fiind un rău capital al politicii bizantine. Perspectiva este neîndoielnică, deoarece chiar din aceste motive au dispărut de la o zi la alta provinciile răsăritene din imperiu, vizate în mod deosebit de *Kekaumenos*. „Marea greutate” a căzut pe umerii oamenilor – acesta este cuvântul său. „Pleacă în provincii, îi aminteşte el împăratului, şi priveşte la nedreptatea ce trebuie s-o îndure supuşii tăi!”

Constantin al IX-lea Monomahul este pentru el reprezentativ pentru „persoana imperială care stă doar pe scaun”, iar „din această pricină nimic bun nu s-a întâmplat în Imperiul Roman”.

În ceea xe priveşte critica referitoare la activitatea sau inactivitatea împăraţilor, istoricii urmează căi asemănătoare cu cele ale lui *Kekaumenos*. Bineînţeles că în aşa-numita critică la adresa împăraţilor făcută de istorici există şi elemente care nu au de-a face nici cu reala critică politică şi nici cu critica societăţii. De exemplu, ceea ce cronicarii monahali le reproşează împăraţilor din perioada iconoclastă nu reieşea adeseori din bagajul întrucâtva limitat al credinţelor dogmatice şi religioase, asupra cărora împăratul nu catadicsea să se pronunţe. Este dreptul lor să îi acuze de iconoclasm; totuşi este rău atunci când prin aceasta se discreditează eforturile de politică externă ale unor domnitori. Oricum important este că unul sau altul dintre aceşti „cronicari monahali” mai apelează din când în când la ceea ce au învăţat şi au asimilat din aspectele politice în timpul vieţii lor în lume în slujba imperiului. În pofida iubiri totale pentru cultul icoanelor, Teofan nu o tratează pe împărăteasa Irina, cea

care a restaurat acest cult, ca sfânta pe care o venerează Biserica Bizantină. De asemenea, pura „critică dinastică” nu poate avea o influenţă marcantă în acest context, ca de exemplu, polemica vremii dintre împăraţii macedoneni şi împăratul Mihail al III-lea. Chiar dacă nu se constată o direcţie critică unitară şi decisivă, de un înalt standard politic, în lucrarea istorică a lui Nichita Choniatul de exemplu, critica privind comportamentul şi iniţiativele politice ale multor împăraţi ocupă totuşi un spaţiu mare, iar Zonaras nu reprezintă doar „clasa senatorilor”; el formulează ceea ce are de denigrat, pornind de la o pretenţie superioară ca un oarecare istoric mai mic. Mai capricios este Psellos, pentru că este întotdeauna ispitit să vadă în împăraţi pe împăraţii „săi”. Totuşi şi la el se întâlnesc uneori adevărate opinii politice, însă de obicei se găsesc destul de rar. Mihail Attaleiates câştigă aici un loc asemenea lui Nichifor Gregoras sute de ani mai târziu, doar pentru că a renunţat încă o dată la căile destul de rafinate ale lui Procopiu. Trecând peste Procopiu trebuie să ne întoarcem la

Zosima care la faţă de Constantin cel Mare o poziţie aproape identică cu cea a împăratului Iulian.

În acest context, episcopatul bizantin câştigă şi el dreptul la cuvânt, indiferent care este părerea noastră despre această categorie. Nu în puţine cazuri, episcopii şi-au amintit de rolul lor de *defensores plebis* şi se prezintă funcţionarilor imperiali şi chiar împăraţilor ca purtători de cuvânt împotriva presiunii fiscale, împotriva recrutărilor forţate, a confiscărilor şi muncii forţate. Acest lucru trebuie amintit aici pentru că o parte însemnată din această critică şi-a găsit expresie în literatura epistolară, care se reafirmă aici ca un *genos* ce nu serveşte doar jocului şi celor nesemnificativi. Oricum aici este vorba

despre literatură în sens bizantin, în caz contrar aceste epistole critice nu ar fi fost preluate în corpurile epistolare, întocmite cu deosebită grijă.

Dar şi producţia retorică, în sensul restrâns al cuvântului, nu trebuie să fie întru totul neglijată în acest context. S-a pomenit deja în alt context de marele discurs „asupra regatului”, al lui Synesius din Cirene.76 Este uimitor cât de mult se suprapune critica sa la adresa împăratului din vremea lui peste aceea cu mult mai târzie a lui *Kekaumenos*. Şi la el găsim avertismentul care nu poate fi ignorat: „Mergi în provincie şi priveşte ce se întâmplă acolo!” Astfel de cuvântări rămân în orice caz excepţii. Dar dacă punem la socoteală faptul că multe dintre acestea au fost comandate pentru evenimente festive, este totuşi uimitor faptul că unele, în ciuda festivităţilor de atunci, nu evită, prin critica lor, să-şi spună părerea în mod deschis, chiar dacă într-o formă mascată.

Critica la adresa conceptelor statale sau, mai bine spus, la adresa ideologiei impuse în mod conştient şi întreţinută de clasa guvernatoare a fost deja relatată în altă parte a lucrării. Mai rămâne să ne referim la scrierile sociale, caracteristice pentru secolul al XIV-lea. E posibil să nu aibă nicio legătură directă cu revolta aşa-numiţilor zeloţi care a zguduit atunci Tesalonicul şi alte oraşe, în orice caz face parte din relaţiile din acele vremuri din care s-au hrănit acele revolte. Bineînţeles că prin aceasta nu se intenţiona vreo schimbare constituţională, dar chiar în cadrul sistemului, critica rămâne destul de aridă. Pot fi enumerate aici diverse scrisori ale lui Dimitrie Kydones, 77 şi în special un dialog al lui Makrembolites78 şi chiar misticul Nicolae Cabasila.79

Am dori mult să ştim dacă critica socială s-a manifestat şi în agitaţia revoluţionară. În ce măsură intră

aici în discuţie bogomilii s-a analizat în alt loc. Într-un context care aparţine probabil unor cercuri apropiate mişcărilor bogomile există informaţia despre o astfel de agitaţie în poezia cu caracter pamfletar, în care Mihail Psellos a vorbit despre sabbaitul 80 care s-a erijat în mod evident în avocat al săracilor şi, în acest sens, nu s-a oprit nici în faţa tronului împărătesc şi nici în faţa scaunului patriarhal:

Καί δογμάτιζεις καί τυποίς καί νους βίους
Κυκάς δέ *πάντα* καί ταραχτείς άφρόνως

Din păcate nu ştim dacă şi în ce formă acest sabbait şi-a exprimat şi în scris critica sa.

Literatura bizantină cunoaşte în ultimele sale perioade un mare număr de poezii şi proză sub forma fabulelor şi altele asemenea. Parodie, satiră, ironie pură şi ton de fabulă, toate variază aici într-un mod interesant – un *bestianum humanum* căruia nu-i lipseşte caracterul critic81. Acolo unde aceste satire devin polemice, ocazional este o polemică naţională împotriva francilor şi bulgarilor. Însă adeseori satira nu este nimic mai mult decât batjocură la adresa acelora care au pierdut o şansă. Ceea ce nu este doar regretabil, dar mai ales de dispreţuit, este mizeria şi nevoia. Valoarea vieţii este dată de însuşi standardul clasei de sus. Totuşi, cu greu pot fi găsiţi autori în aceste cercuri; ei nu sunt dispuşi să se identifice cu destinul tragic al omenirii şi nici să se solidarizeze cu cei de pe urmă. O critică socială adevărată este dificil de descifrat; în cel mai bun caz avem satisfacţia că unul „neînvăţat” poate să-i dea un bobârnac celui aparent învăţat. Cu greu se mai menţine o orientare spre centrul imperiului sau spre conceptele imperiale; marea politică nu mai este de interes, cercul vieţii şi al gândirii este „mic burghez”, prin urmare, în mod cert pătura afectată devine

mai mare.

O critică mai accentuată se găseşte substanţial în *Cântul lui Belisarie*, din perioada paleologilor.82 Aici nu este vorba de un poem istoric, nici de o baladă, ci mai degrabă de un poem de luptă, de modul în care ar mai putea fi salvat imperiul. Doar poporul poate fi acela cu sfaturi bune pentru împărat; în timp ce toţi aristocraţii, invidioşi unii pe alţii, sunt incapabili de o astfel de misiune. Şi pentru că toţi aristocraţii sunt menţionaţi cu numele, ceva asemănător cu o „a treia stare" articulează aici conştiinţa faţă de clasa conducătoare într-un mod pregnant, care ne pune pe gânduri!

Cam atât cu privire la veşmântul de actualitate al acestei literaturi. El nu se exprimă întotdeauna la fel de puternic, şi aici ar mai putea fi adăugat doar un număr foarte limitat de exemple. Dar el este aici! În orice caz ar fi exagerat să se dorească a se concluziona că această literatură ar dispărea în formalismul clasicist fără sens şi ar trece tăcut pe lângă realitatea bizantină.

4. BARIERE IDEOLOGICE

Nu se poate nega faptul că în cadrul acestei actualităţi cercetate se găsesc totuşi nişte lacune ce merită menţionate. Ele se ivesc în lipsa unei dispute literare – nu teologice – cu acele valori ale vieţii care sunt, pentru prototipul bizantinului, cea mai înaltă datorie, adică cu valorile Ortodoxiei, dar şi cu Ortodoxia politică în toată amploarea ei, într-un puritanism moral ce nu poate fi negat, ca să nu spunem într-o pudicitate faţă de orice cânt şi povestire, fără idei preconcepute, până la teoremele învăţăturii lor şi principiile mentale ale unei atitudini loiale faţă de stăpânire şi imperiu.

Puterea de opoziţie a scriitorului faţă de postulatele Ortodoxiei nu era promovată prea mult acolo unde el se

mişca, mai mult sau mai puţin, exclusiv pe linia Antichităţii. Sentimentul datoriei faţă de moştenirea clasică este generală şi nu cunoaşte niciun fel de excepţii impuse. Formalizarea acestei moşteniri a progresat enorm de mai mult timp, iar sub cenuşă nu pare să mai strălucească nicio scânteie. În plus, educaţia clericului, în măsura în care o are, şi cea a teologului nu diferă de a laicului – există întotdeauna *humaniora*. În general, Biserica obişnuieşte să se mulţumească să respingă conţinutul literaturii antice şi să permită doar forma ei verbal-stilistică. Chiar de la început, ea acuză imoralitatea păgână şi mitologia perversă, dar sentinţe nu sunt aplicate în mod obligatoriu, în orice caz cu greu se poate sustrage unei interpretări binevoitoare din partea acelora care ar trebui să fie afectaţi de acestea. Mi se pare nedrept ca, generalizând, să constat că preocuparea pentru literatura antică era pentru bizantin întotdeauna un joc formal, deoarece conform naturii sale lăuntrice ar fi un călător prin lume, interesat de lumea de apoi. Monahismul nu a fost niciodată singurul factor, şi probabil nici pe primul loc, cel ce a determinat ritmul vieţii bizantinului. Pretenţiile stării călugăreşti erau atât de mari, încât îndeplinirea lor era în cel mai bun caz amânată până în ultimele zile ale vieţii. Între timp, omul era cu atât mai liber. Astfel de reflecţii trebuie să fie făcute atunci când ne ocupăm, de exemplu, cu epigramistica secolului al VI-lea, unde apar atât de multe elemente erotice şi nicidecum doar matrimoniale. „Peste tot bate un vânt de acceptare a lumescului, care se bucură evident de plăcerile lumeşti şi în mod plăcut face paradă câteodată, arogant şi frivol, cu vorbele şi principiile sale şi găseşte în mod vizibil o bucurie în propriile sale închipuiri” (Beckby). Dar apoi trebuie relativizat: bucuria mundană, căreia i se dăruiesc

poeţii, ar fi o joacă ce atinge doar periferia sufletului lor; gândurile şi sentimentele lor ar fi reale, bucuria mundană, despre care vorbesc, ar fi un vis din care s-au trezit în scopul negării lumii. O astfel de argumentare are sens doar dacă se presupune de la bun început că adevărata „atitudine se bazează pe o dependenţă de lumea de dincolo”. *Quod esset demonstrandum*! Nu cred că astfel de determinări pot fi incluse în această generalizare. Cine voia să nege că a existat o dependenţă de lumea de dincolo? Însă nimeni nu va putea spune câte din acestea au fost înţelese cu adevărat şi câte nu. O privire asupra Curţii celui mai creştin împărat, Iustinian I, ne face sceptici: petrecăreţi, doritori de putere, lipsiţi de scrupule, păgâni, aventurieri şi „mari doamne” cu mofturi de curve. Chiar dacă am face tot mai mult abstracţie de anecdota lui Procopiu şi am renunţa cu totul la tendinţa sa fundamentală, rămâne o bază morală care nu prea pare a fi dependentă de lumea de dincolo. Faptul că moartea şi *amor fati* pătrund în poezie ca valori limită nu este specific bizantin. Aceasta se găseşte şi în epigramistica păgână anterioară. Ea are puţin de-a face cu însăşi lumea de dincolo şi, înainte de toate, nu poate fi chemată ca martor împotriva plăcerilor lumeşti şi ale vieţii. „Chi vuol esser lieto, sta; di doman non c’ e certezza!” Chiar un mare părinte al Bisericii, Grigorie de Nazianz, scria odată în una dintre scrisorile sale: „Până şi lumea de dincolo mi se pare înfiorătoare, dacă aş compara-o cu lumea de aici!” 83 Nimic nu ne obligă la a interpreta epigramele de amor, adesea foarte libertine, ale secolului al VI-lea ca „scheme ale unui impuls poetic jucăuş, proiectate în lume”, în măsura în care o astfel de interpretare are de fapt vreun sens. Opusul ar fi „realitatea” – dar care? Imaginaţia este reală, iar în acest caz este erotică. Dar trăirea? Cu

siguranţă Constantinopolul secolului al VI-lea o mai putea oferi. Ar trebui să aruncăm doar o singură privire asupra legilor date de Iustinian privind themele.

În orice caz este important – şi făcând parte de asemenea din tema pudibonderiei – că astfel de experienţe imaginate sau trăite sunt puse pe hârtie încă din secolul al VI-lea, citite, adunate şi transmise mai departe. Aşadar este limpede că bizantinii sau unii dintre ei se regăseau aici.

În următoarele secole graniţele se îngustează întrucâtva. Dar marile culegeri de epigrame greceşti ale tuturor secolelor şi de toate culorile, şi cele ale „imoralităţii”, au fost transmise mai departe şi citite în continuare. Una dintre culegeri, din secolul al X-lea, provine de la clericul palatului, Constantin Chefalas. Nu cunoaştem culegerea sa în detaliu, ştim doar că „Erotika” este o parte a acesteia. Dar ultima ediţie bizantină are ca redactor un călugăr, pe Maxim Planudes. De fapt, el a alcătuit un fel de ediţie *ad usum Delphini*, dar nu a mers prea departe cu ea, nu doar pentru că nu ar fi înţeles suficient elementele antice îndoielnice – el este de fapt unul dintre cei mai de seamă filologi bizantini –, ci pentru că decenţa sa nu era victoriană.

Romanele de dragoste din secolul al XII-lea nu sunt, bineînţeles, obscene, dar nu sunt nici pudice în acel punct unde „pudoarea” şi „lascivul” au nevoie reciproc unul de altul, pentru a se putea articula mai bine. S-a menţionat deja importanţa ce li se poate acorda în întreaga literatură bizantină. Cu alte cuvinte, acolo unde romanul de dragoste din secolul al XIV-lea se desprinde de modelul clasic şi se apropie încet de un idiom popular. Romanul secolului al XIV-lea poate fi considerat mai puţin obscen decât romanul secolului al XII-lea. Dar şi aici eroii se mişcă într-o lume

ireală şi cu greu găseşti exprimată o idee care aminteşte de multiplele tratate morale. Probabil Biserica nu se bucura de o astfel de producţie. Dar Bizanţul se pricepe la arta învăluirii. Cunoscutul autor al *Aithiopika*, Heliodor, care fusese promovat în acea perioadă ca episcop de Trikka şi în mare măsură apărător al celibatului, a fost totuşi categoric în a-şi salva romanul pentru cititorul creştin.84 Nu s-au mulţumit întru totul cu aceasta, legenda fiind amplificată: s-a convocat un sinod şi i s-a dat episcopului poruncă să renunţe la episcopat sau să ardă romanul. Şi se pare că Heliodor s-a hotărât pentru romanul său. În orice caz nu a fost ars. Fotie85 acceptă cartea, poate pentru că era interesat mai mult de *Curiosa* decât de povestea de iubire, iar virtutea eroinei este de necontestat; el apără romanul, deoarece aici este vorba despre o lepădare clară de Aphrodita Pandemos. Secolul al XII-lea se întoarce din nou hotărât la stilul învăluit. Filosoful Filip da Cerami, 86 mai târziu episcop de Rossano, scrie o mică evaluare asupra romanului şi descoperă în el un atac concertat al virtuţilor tradiţionale împotriva păcatului şi viciului; totul, chiar şi scenele sexuale, sunt interpretate alegoric. Ioan Eugenicul 87 merge şi mai departe: romanul nu ar fi în niciun caz periculos pentru tineret, el izvorăşte întrucâtva din Cântarea Cântărilor a lui Solomon. Totuşi, în principiu, cu greu se lasă cineva păcălit. Un medic din secolul al XIV-lea recomanda acest roman ca *Stimulantia* erotică.88 În acest context, el nu s-a prea gândit la alegorie. Medici de mai târziu repetă recomandarea sa.

Altele o duceau mai uşor decât romanul Antichităţii târzii şi ceea ce a mai rămas din Bizanţ. Bizanţul l-a avut pe al său Boccaccio sub înfăţişarea lui Syntipas, 89 a unei culegeri lungi şi complicate, în parte cu povestiri erotice foarte agresive, cu nimic mai puţin picante decât

Decameronul, chiar dacă picanteriile sunt exprimate mult mai direct şi fără insinuări. El a avut Esop-ul său, 90 mereu îmbunătăţit, şi nu poate fi vorba de pudoare simulată. Judecând după unele fragmente transmise, trebuie să mai fi existat şi alte scrieri în acest domeniu al lecturii foarte uşoare.

Romanul secolului al XIV-lea, după cum s-a spus deja, poate fi cu greu desemnat ca indecent din punct de vedere tradiţional. Cu toate acestea el stă în afara filosofiei oficiale despre lume. Ne întâlnim din nou cu tactica învăluirii. Poetul Manuel Philes91 rezumă unul dintre ele în câteva versuri şi îl interpretează ca drum al sufletului spre unirea mistică cu Dumnezeu. Mă tem că el însuşi nu credea în teoria sa; oricum, rămâne sub semnul întrebării câţi i-au urmat calea, pentru a se adânci în această poveste de dragoste, fără a avea o conştiinţă încărcată. De această dată Biserica nu s-a lăsat păcălită. Unul din interiorul ei, Meliteniotes, scrie un „anti-roman".92 Şi anume, el numeşte între operele pe care doreşte să le atace pe cele ale lui Stephanites şi Ichnelates şi fabulele lui Esop, dar anexa propriei sale scrieri ne dă posibilitatea să presupunem că el avea în vedere chiar şi romanele de dragoste din vremea sa. Personajul său principal este doamna Sophrosyne, întruchiparea măsurii, care nu are alt gând decât să-i îndemne pe admiratorii săi către virtute şi dragoste divină. Cu oarecare precauţie se poate concluziona că exista o nouă formă de opoziţie împotriva romanului nou, probabil perceput ca frivol, care putea ajunge acum, datorită limbii folosite, la un cerc mai mare de cititori decât povestirile picante ale secolului al XII-lea. Dar în acelaşi timp s-a constatat că presupusele „romane populare" erau citite tot de pătura educată, deoarece anti-romanul era scris într-o limbă ce le era accesibilă doar

acestora. Sau poate a renunţat creatorul dintru început la o „convertire” a oamenilor simpli? Indiferent ce spera Meliteniotes, situaţia duhovnicească era determinată încet, dar energic, de o reevaluare a valorilor de până atunci, un fenomen care nu se observa doar în acest domeniu.

Bineînţeles, puritanismul moralei ortodoxe este numai un aspect din totalitatea lor în Ortodoxie. Mai evident este următorul aspect: literatul bizantin este legat de lumea credinţei şi atitudinii ortodoxe, ceea ce îi şi guvernează întreaga sa viaţă. Îl impregnează încă din copilărie de concepte şi modele călăuzitoare, a căror punere în practică reprezintă expresia loialităţii sale faţă de aspectele tradiţionale şi politice, dar şi faţă de normele teoretice ale societăţii sale. Însă această Ortodoxie cu greu îi permite să se avânte în afara cadrului teologiei, să se opună în mod creator acestor valori; şi cu atât mai puţin, deoarece chiar în spaţiul teologiei disputele au loc doar formal, în cel mai bun caz recurgându-se în mod repetat la Părinţii Bisericii. Dar altfel este blocat unul dintre cele mai obişnuite izvoare ale creaţiei literare. Iar bizantinul, care în ciuda acestor atitudini doreşte să scrie şi nu vrea să se mişte doar în cadrul filologiei clasice, trebuie să caute, conştient sau inconştient, o cale de ieşire. Sunt oferite două căi şi se merge pe ambele. Recunoaşterea lor reprezintă un instrument important pentru interpretarea întregului fenomen al acestei literaturi. Unul constă într-o mare distanţare, sau exprimat brutal: să faci aşa ca şi cum creştinismul nu ar exista. Aşa ceva au experimentat romancierii. Dacă există acolo scene, ca de pildă nunta îndrăgostiţilor într-o biserică, atunci acest lucru rămâne cu desăvârşire marginal. Etosul respectivelor romane este a-creştin, şi poate chiar într-un mod conştient, atunci când apare întrebarea periculoasă – cât de puternic a pătruns

fenomenul creştin în Bizanţ? –, bineînţeles nu în ritual şi mărturisire explicită, ci ca formulare a conceptelor fundamentale. Acest a-creştinism este observat de fapt în acele poezii mai apropiate de literatura populară, de exemplu, indigenis Akritas! O a doua cale este aceea în care criticul, chiar şi criticul bine intenţionat faţă de ierarhia bisericească, să se îndrepte mai puţin către instituţii şi modele de comportament, decât către persoane, reprezentanţi ai sistemului. Aduc aminte aici de cele spuse referitor la dialogul Philopatris. Mitropolitul Eustaţiu din Salonic poate ataca cu tărie monahismul din vremea sa, 93 Ptochoprodromos trebuie să-şi caute un stareţ şi să-l compare cu ceea ce înseamnă perfecţiune, 94 iar Psellos, pentru a-şi putea plasa satira sa, se foloseşte de un monah beat.95 Dacă Ortodoxia ca atare rămâne un tabu, atunci reprezentanţii săi, în carne şi oase, sunt lipsiţi de apărare. Există între aceştia mult prea mulţi, astfel încât ratatul să fie considerat singura excepţie; iar Biserica nu a dobândit niciodată libertatea unei *societas sui juris*, care ar fi putut să-şi construiască o autoprotecţie în mod dominant şi prin propriile sale puteri. Astfel, la sfârşitul unei epoci stă figura unui Georgios Gemistos Plethon, fiu al unei familii religioase şi educat după modelele înaltului cler constantinopolitan. În fine, aici se ard siguranţele, nu mai este vorba de persoane, ci de un sistem, da, chiar şi de încrederea în el.

Din întâmplare, literatul bizantin cunoaşte şi un al treilea drum ca să se îndepărteze de tabuurile Ortodoxiei, şi el poate fi numit înstrăinare. Când un cleric educat al secolului al XII-lea scrie un *progymnasma*, şi anume o *Ethopoiie* ca răspuns la întrebarea: Ce a spus de fapt Pasiphae, atunci când Minotaurul s-a îndrăgostit de ea?, atunci înseamnă că el trebuie să fi făcut alegerea tocmai a

acestui material într-un mod pe deplin conştient. Ceea ce reiese din *Ethopoiie* este un bâlbâit pervers de dragoste, fără ca autorul să introducă cea mai mică rezervă. Deplin conştient, el o scuteşte de orice critică, în timp ce încheie cu cuvintele: „Ce urmează este treaba mea şi a lui Eros”. *Progymnasama*, un *exercitium* academic în sine, poate proteja un astfel de text în Bizanţ – şi faptul că îl apără spune multe.96

5. DIGLOSSIA

În sprijinul problemei privind uniformitatea literaturii bizantine şi nu doar de dragul istoriei limbii, trebuie să analizăm pe scurt problema lingvistică, numită în mod curent diglossia greacă. Spun în mod curent, pentru că după părerea mea este o problemă care în anumite locuri nu se pune deloc, iar în altele se pune sub aspect foarte divers. De exemplu, eu nu cred că problema a apărut cândva în Evul Mediu, odată cu disputele politice, ca o caracteristică a Greciei moderne. Analizat mai profund, bilingvismul este de altfel o caracteristică cu adevărat plină de lacune. Din punctul de vedere al fazelor, se poate vorbi chiar de trei planuri lingvistice, care nu pot fi nicidecum explicate prin dialecte. Aici aflăm dialectul *atic*, care se regăseşte în aticism; apoi este acel dialect *koine*> aşa cum s-a conturat în elenism şi se găseşte sedimentat în Noul Testament, cu semnificaţie deosebită pentru Bizanţ, şi în fine este acea greacă simplă – o numesc „limbă populară” cu toată rezerva acordată şi numai de dragul simplificării relatărilor ce vor urma – care se va transforma în perioada post-bizantină în neo-greacă br) iiOTIKR. Dacă dialectul atic este numit „limba literară” sau „limba cultă”, atunci trebuie să luăm în considerare faptul că de-a lungul timpului şi dialectul *koine* a devenit limbă literară în comparaţie cu greaca populară şi, pe lângă aceasta, limba

celor educaţi. Hotărâtoare este faza care corespunde timpului şi împrejurărilor şi nu modul sincron şi bidimensional de analiză. Noi nu cunoaştem dialectul *koine* altfel decât ca limbă literară, aşa că denumirea de *colloquial Greek* este una nepotrivită. În Bizanţ se remarcă foarte de timpuriu concurenţa dintre el şi dialectul atic, iarăşi o moştenire din perioada imperială. Se pare totuşi că de atunci s-a convenit ca dialectele să fie folosite conform genurilor literare. Nu se poate vorbi de o luptă lingvistică şi aceasta pentru că totuşi dialectul *koine*, în ciuda tuturor influenţelor la care a fost supus în momentul apariţiei sale, a rămas dator în primul rând dialectului atic. Şi cu cât limba literară atică s-a îndepărtat mai mult de originile sale, cu atât mai puternic trebuia afirmată, fără a se putea prelua împrumuturi valabile în limba vorbită. Dacă existau teme de cercetat, ale căror origini şi modele au fost găsite în limba literară antică, se putea face faţă foarte bine cu dialectul atic. Dacă se depăşea acest cerc tematic, dialectul *koine* oferea o posibilitate ocolitoare, potrivită din punct de vedere social. Şi se pare că în secolul al X-lea dialectul *koine* de altă dată putea să devină dialectul *koine* şi al filologilor sârguincioşi ai timpului. Probabil nu este nicio coincidenţă că încă din secolele al XI-lea şi al XII-lea, atunci când dialectul atic îşi anunţa din nou dreptul la cuvânt cu mai multă forţă, a început să se articuleze şi limba populară, aceasta fiind preluată chiar de literaţii limbii culte în cercul lor de interese. Astfel, vechiul dialect *koine* se deplasează în acelaşi timp, bineînţeles, tot mai mult şi mai mult către o apropiere de limba cultă şi trebuie asumat în mod special. Aşa apare acel ceva care prin asociere poate fi desemnat ca diglossie: aici dialectele culte, care trebuiau învăţate, şi dincolo expresiile, mai degrabă populare, extrase din limba vorbită. Mult timp nu

a putut fi trasată o linie despărţitoare, iar opoziţia dintre „obscuritatea” retorică (manierismul ş.a.m.d.), pe de o parte, şi naturaleţea exprimării, pe de alta, este adesea mai decisivă decât nivelul lingvistic propriu-zis. Aceasta mai întâi într-un mod preliminar şi fără a viza nuanţe istorico-lingvistice.

Se pune întrebarea asupra impactului acestei diglossii relative în literatură. Deja Karl Krumbacher a împărţit istoria literaturii după opere în limba cultă şi altele în „greaca vulgară”. Oricum, el plasează ambele grupe sub eticheta „bizantin”, iar principiile de împărţire pe categorii rămân nu arareori sub semnul întrebării în privinţa detaliilor. Unii dintre istoricii literaturii neo-greceşti urmează alte căi. Ei preiau pentru tematica lor din Evul Mediu mijlociu şi târziu ceea ce este realizat într-un dialect care se apropie de cel popular şi transmit Bizanţului restul în limba cultă. Bineînţeles, aceasta nu-i scuteşte ca în cursul prezentării lor, eventual a literaturii secolului al XIX-lea, să trebuiască să preia şi autori care, dacă ar fi scris în secolul al XIV-lea, ar fi fost ignoraţi de ei. E posibil ca şi istoricul literaturii greceşti moderne să aibă dreptul de a o împărţi în categorii după cum doreşte: bizantinismul însă nu poate renunţa la această literatură „populară”; nu pentru că doreşte astfel să demonstreze apropierea sa de viaţă, ci pur şi simplu pentru că şi această literatură este bizantină sub toate aspectele, adică inclusă în *orbitus*-ul unei culturi care cunoaşte de fapt cele mai diverse straturi, dar care rămâne strâns legată prin verticalitatea neîndoielnică a unei ţinute fundamentale. Niciodată nu a fost suficientă doar limba pentru a împământeni o literatură!

Că această ruptură nu se produce reiese clar din faptul că limba populară şi limba cultă, exact acolo unde

prima începe să pătrundă în literatură, apar contopite într-o unitate nu doar la unul şi acelaşi autor, ci mai mult decât atât, chiar în aceeaşi lucrare. Unele din renumitele *Ptochoprodromika*, marile poezii satirice ale secolului al XII-lea, încep cu un limbaj literar în dedicaţii şi introduceri, apoi tratează tema propriu-zisă în limba populară şi la sfârşit se reîntorc la limba literară. Conştiinţa literară a creatorului cuprinde ambele dialecte şi acordă fiecăruia un loc deosebit – anticiparea unei direcţii care se va impune până la un anumit grad şi în acelaşi timp examinarea relaţiei dintre temă şi limbă. Din nou în una şi aceeaşi lucrare, de această dată mai degrabă neintenţionat, întâlnim limba populară şi limba literară în poezia din temniţă a lui Mihail Glyka din acelaşi secol. În mare parte el foloseşte limba cultă, dar iubeşte maximele şi le introduce în forma lor populară. Şi deoarece vrea să le explice şi să le folosească, în comentariile sale rămâne la dialectul popular. Poate că „devierea”, după cum s-a spus, nu este intenţionată, dar ea trădează totuşi modul în care o persoană educată din secolul al XII-lea, care se foloseşte de dialectul *koine* foarte elevat în alte opere, ştie cum să se mişte din punct de vedere literar între cele două dialecte. La începutul secolului al XIV-lea întâlnim un nepot al împăratului Mihail al VIII-lea, Andronic Paleologul, care a redactat un dialog contra evreilor şi tratate etice, bineînţeles, într-o limbă teologică elevată, de specialitate, dar şi un roman de dragoste, *Kallimachos şi Chrysorrhoe*, a cărui limbă nu poate fi de fapt numită δημοτική, dar care lasă totuşi mult în urmă nivelul atic elevat. De asemenea, în secolul al XV-lea mai poate fi numit un episcop de Methone, Ioan (Iosif) Plusiadenos, care se ocupă de poezia religioasă în stil festiv, dar şi plângerea Mariei, care, dacă trebuie să o clasificăm, poate

fi, neîndoielnic, caracterizată ca folosind limba populară. Episcopul de Methone, prinţul imperial, învăţatul Glyka se adresează celor mai sus-puse pături – chiar şi poezia din temniţă se adresează împăratului; ei toţi demonstrează că prin creaţiile lor literare în limba populară nu apare aşa deodată o „literatură populară” oarecum dintr-o tradiţie verbală populară a unei pături needucate, ci faptul că primii literaţi care preiau acest dialect sunt persoane care provin din „mediul limbii culte”. Bineînţeles, în curând apare în scris şi cântul şi cuvântul cercurilor mai simple şi ambele direcţii se întâlnesc, realizând o unificare paşnică. Iar ambele aparţin istoriei literaturii bizantine, aşa cum incantaţiile din Merseburg şi Heliand aparţin limbii germane vechi, iar cea din urmă cu greu va renunţa la saga Walther scrisă în limba latină.

Un alt argument referitor la unitatea literaturii bizantine, în ciuda tuturor diferenţelor lingvistice, se circumscrie faptului că una şi aceeaşi temă, adesea doar cu diferenţe minime, apare în scris atât în limba cultă, cât şi în limba populară; în acest context se poate face abstracţie în primul rând de „drumul” parcurs de la o limbă la alta. Pe primul loc putem numi aici tema alexandrină, istorisirea romanţată a faptelor lui Alexandru cel Mare, ceea ce preocupă permanent întregul mileniu bizantin, deoarece Bizanţul, cu toate pretenţiile asupra *romanitas*-ului, nu vede în niciun cezar roman arhetipul eroului ca dat al aspiraţiilor sale permanent paneleniste, ci doar în Alexandru. Materialul variază mereu şi fiecărei variaţii, fie ea în vers sau proză, îi corespunde un nivel lingvistic propriu, de la un dialect *koine* pretenţios până la impactul unui stil popular. Ceva asemănător este valabil pentru romanul epic Digenis Akritas. Cea mai veche versiune de la Grottaferrata, cunoscută nouă, este, înainte

de orice, scrisă într-o limbă populară, iar una dintre cele mai recente versiuni, Escorialensis, prezintă o limbă populară aproape curată. Dar şi Oglinda prinţului, versiunea iniţială, în mod obişnuit numită Spaneas, cunoaşte această întindere.

Modalitatea de trecere a unui material dintr-un dialect în celălalt ni se clarifică în cazul operelor culte. Iniţial ele par a fi încadrate deplin într-un ambient cultivat – o limbă cultă aproape artificială. Exemplu: lucrarea istorică a lui Nichita Choniatul de la începutul secolului al XIII-lea. Nu pentru că s-ar fi efectuat în secolul al XIV-lea o traducere populară, ci doar pentru că s-au înlocuit cuvinte învechite din limba cultă cu unele mai obişnuite din vorbirea curentă; s-a renunţat la construcţii de fraze greoaie, iar stilul a fost simplificat. Procedee asemănătoare întâlnim chiar şi în lucrările retorice pure, dar şi în lucrări umoristice mai vechi, ca de pildă la Syntipas, „Boccaccio" bizantin. Cel puţin un drum al dezvoltării devine limpede: acolo unde se iveşte nevoia de a ajunge la un cerc mai larg de cititori printr-un text mai pretenţios; unde probabil cunoaşterea „aticismului" era percepută ca fiind deja pe cale de dispariţie sau pentru că nu se mai acordă „măiestriei" sale tot atâta încredere ca înainte, era necesar să se facă eforturi pentru crearea unui nou „suport", chiar dacă acest lucru necesita intervenţii delicate care trebuiau să fie aşezate din punct de vedere lingvistic „mai adânc" – neînţelegându-se, bineînţeles, un „mai adânc" calitativ. Lucru care putea fi făcut doar de aceia care se descurcau într-o oarecare măsură cu originalul. Spun în mod ferm „într-o oarecare măsură", deoarece se pare că uneori şi lor le este greu să evite interpretările false. În orice caz este de presupus un cunoscător al ambelor dialecte, care trebuie să se fi gândit

într-o oarecare măsură la această problemă. Oricum acum se iveşte posibilitatea – cercetarea nu este încă destul de avansată – ca şi lucrări care iniţial au fost elaborate în limba populară, să pară unora că merg uneori prea departe şi de aceea s-au aranjat versiuni care făceau o concesie mai mare limbii culte decât originalul, aşa după cum în Bizanţul foarte timpuriu au fost transpuse ocazional texte „εις τό άττικώτερον”, „într-o limbă atică”. Totuşi, până în prezent te poţi hazarda la o astfel de constatare doar cu deosebită precauţie. Drumul normal pare să fi fost cel invers. Dar în orice caz, în toate situaţiile, pe lângă lucrarea transpusă în dialectul popular, la bază trebuie să stea şi originalul popular, originalul care *a ρήοή* nu are nimic de-a face cu un autor. Bineînţeles, nu poţi contesta întotdeauna autorului cunoştinţele din domeniul în care în scris se foloseşte de obicei limba cultă, ca de exemplu în domeniul fabulelor din perioada bizantină târzie. Cu toate acestea ar trebui să manevrăm totuşi cu mai multă atenţie predicatul „educat”. Doar pentru că un autor demonstrează cunoaşterea compasului nu înseamnă că aparţine deja celor învăţaţi, iar apartenenţa doveditoare la cler nu spune adesea ceva mai mult de un *vagans clericus*, care se pricepe puţin la un *alleluia* şi *kyrie eleison* – un vizitator obişnuit al unei biserici ortodoxe cunoştea probabil tot atâta. Faptul că satirelor din secolul al XV-lea, de exemplu, le lipseşte acel spirit de castă, acel „doar între ei” al ambiţiilor şi certurilor, pe care îl constatăm în special în Timarion sau la Mazaris, indică o pătură de creatori cu o conştiinţă de clasă mai redusă, oarecum „mai burgheză” şi nu ca un Psellos sau Prodromos, care privesc mereu în sus cu invidie. Autorii care au alcătuit *Achilleis* sau *Cântul lui Belisar* nu mai aveau nevoie în prezentarea lor de mediul filologic – aceasta mi se pare a fi încă cea

mai mare diferenţă din cadrul literaturii bizantine, adevărata pornire spre noi ţărmuri. Dar era vorba de Bizanţ care s-a dovedit a fi în stare de un astfel de lucru într-o epocă în care încep să apară unele idei şi în cercurile celor educaţi în domeniul filologic asupra capacităţii de susţinere a fundamentului clasic. Greaca populară originală a apărut şi acolo unde au fost traduse sau retraduse operele apusene în greacă. Motivul este simplu: este evident că cel mai uşor mod de a face cunoştinţă cu astfel de originale apusene era în centrele stăpânirii france din Grecia de mijloc şi în Peloponez. Aici a apărut un *milieu* „între limbi”, unde câte un ins se delecta cu originalul apusean, iar altul se lăuda mai lesne cu o traducere grecească, ce trebuia, bineînţeles, să fie editată în acea greacă populară cu care se putea descurca într-o oarecare măsură doar el. Iar grecii care s-au adunat în jurul unui astfel de centru au preluat aceste traduceri – dacă este chiar aşa – în acelaşi dialect simplu. Astfel, pentru aceste cercuri se puteau scrie apoi poeme şi proză în acelaşi dialect, mai mult sau mai puţin originale, cum ar fi *Cronica lui Tocco* sau *Ilias* a lui Hermoniakos.

În majoritate, operele în limba populară care au apărut ca originale, după cum s-a menţionat deja, s-au îndepărtat de baza filologică de odinioară, dar tematica şi mentalitatea au rămas aproape în totalitate bizantine. Să ne gândim numai la atitudinea fundamentală faţă de „şansa” în viaţă din fabulele cu animale şi satire – cine o pierde este singur vinovat de acest lucru – la modalitatea de analiză neutră a opoziţiei dintre sărac şi bogat, la lipsa de interes în a se adânci în teologie şi metafizică ş.a.m.d.

Bineînţeles societatea nu este nici acum, cum n-a fost nici înainte, uniformă. Atacurile creatorului, „cetăţean” al unei satire, se îndreaptă cu satisfacţie împotriva

pretenţiilor clasei culte; Curtea este departe şi cea mai uşoară metodă de a-i face faţă este sub forma basmului. Ortodoxia este aici, însă doar ca un ingredient oarecum neimportant al vieţii cotidiene: decor sau obligaţie? – aceasta este întrebarea. Desigur, învăţatul se exprimă adeseori dispreţuitor asupra unei astfel de scrieri, dar sunt alţii din tagma sa care ajută ca ea să-şi creeze drum. Contrariul se poate stabili uşor, dar nu este de niciun interes a-l transforma într-o antinomie ca principiu cognitiv pentru această literatură.

6. RETORICA

Dacă, plecând de la capitolul dedicat creaţiei bizantinilor, mai trebuie să ne ocupăm în mod special de retorică, motivul constă în aceea că este vorba despre probleme de formă deosebite, că tocmai retorica bizantină îi înspăimântă de obicei pe cei ce se ocupă de Bizanţ, dar şi faptul că exact în arta discursului este inclus un instrument special al autoreprezentării bizantine.

Pentru dezvoltarea artei discursului în Bizanţ, pentru modul deosebit în care s-a avut grijă în continuare de moştenirea elenistică, de o importanţă deosebită este procesul prin care predica religioasă, ca propovăduire a Cuvântului lui Dumnezeu revelat, şi-a asumat retorica originară din Antichitate. Chiar şi Sfinţii Părinţi şi-au pus întrebarea cum se împacă splendoarea unei astfel de arte a discursului cu simplitatea mesajului evanghelic. Noul Testament cunoaşte opoziţia dintre credinţă şi ştiinţă, pe care Pavel a formulat-o ca un contrast între „înţelepciunea lumii” şi „nebunia crucii”. Bineînţeles mai întâi este vorba aici de o problemă religioasă şi nu de o problemă de formă. Dar sub presiunea puternică a formei retoricii sofiste şi a filosofării sofiste din acea perioadă, gânditorii creştini ai epocii timpurii au făcut foarte curând din

această problemă obiectivă şi una a formei. Unui laitmotiv repetat în permanenţă: ouk exq lettot A ikcâx;, aaa a AieuxiKCog, adică nu după modul de filosofare aristotelică, ci după cel al pescarilor simpli, aşa cum erau apostolii, îi corespundea imediat un ou QrTOQLKĂ) g, aaa a Aieuxi KCUC;, adică nu conform tehnicii retorice, ci după arta pescarilor. Există suficiente abordări fundamentale în scrierile creştine timpurii, ele repetându-se la anumite distanţe în omiletica bizantină, potrivit cărora fiecare *ornatus dicendi* al simplităţii dogmei creştine este diferit şi numai modul simplu de exprimare al evangheliştilor şi apostolilor ar trebui să aibă valabilitate. Chiar şi un Grigorie de Nyssa afirmă că până şi în cazul genului *encomion*, de pildă, în cinstirea unui martir, ar fi trebuit să se renunţe la regulile clasice ale encomionului. Prin aceasta vorbitorul şi-ar greşi ţinta şi ar deveni el însuşi suspect, căci retorica ar lăsa rece voinţa şi ar împiedica în felul acesta decizia către faptele bune, care ar trebui să reprezinte pentru panegiristul creştin scopul cel mai de seamă pentru comunitatea sa. Extraordinar este însă faptul că asemenea remarci se regăsesc în majoritate în piese de rezistenţă ale patristicii, redactate conform tuturor regulilor clasicului *encomion* şi cu greu lasă să se strecoare vreo abatere de la tehnică.

Totuşi nu trebuie să uităm, că şi aramaica din timpul lui Hristos cunoaşte în proză o construcţie artistică, elemente constructive ce pot fi detectate fără prea mare greutate şi în Noul Testament; de asemenea, în pasaje din Epistolele Apostolului Pavel, adică chiar în scrierile originale simple ale creştinismului, se găsesc formulări retorice. Dar înainte de toate, trebuie insistat asupra faptului că marii predicatori ai epocii bizantine timpurii, aproape fără excepţie, au trecut prin şcoala păgână –

păgân – nu întotdeauna neapărat în sensul de propagandă anticreştină, dar în orice caz neatins de principiile creştine, în formele şi conceptele Antichităţii târzii. Sistemul creştin de educaţie, în măsura în care un astfel de sistem a depăşit de fapt educaţia morală creştină, se afla la începutul începuturilor. Idealul educaţional al timpului era în mod special o educaţie îndreptată către „*Paideia*”, ca depozitarul propriu-zis al autorilor clasici, fiind orientată puternic spre cuvânt şi deci deschisă în toate direcţiile către retorică. Dar şi Părinţii Bisericii sunt greci, oameni ai cuvântului din zona mediteraneeană, ai cuvântului exprimat, formulat artistic şi plin de savoare. Conştiinţa lor creştină este întotdeauna subordonată propriei lor firi. Chiar dacă la începutul lucrării lor prezintă ἁλιευτικώς respectul lor, acest lucru nu poate împiedica întoarcerea la tehnici retorice când este vorba de conţinut. Dar problema nu poate fi totuşi soluţionată atât de uşor. La o privire mai atentă se constată că toate mijloacele artei retorice, de transpunere în imagini, de clarificare prin exemple şi altele asemenea, se află totuşi în slujba explicării cuvântului biblic, că acest cuvânt biblic, exprimat nu într-o limbă artistică, ci în dialectul *koine* al epocii, depăşeşte şi slăbeşte permanent şi duetul verbal al clasicismului. Iar atunci când citarea din clasici păgâni, din Homer, Pindar sau Platon, îi foloseşte vorbitorului lumesc al vremii în scopul apropierii ascultătorului de calitatea (αρετή) acestor imagini, vorbitorul creştin se foloseşte de ei, cel puţin pe o anumită perioadă de timp, pentru scopurile lui istorico-teologice, adică îi introduce ca mărturii propedeutice, care transcend şi se împlinesc în Cuvântul Evangheliei. În fine, în era bizantină timpurie prăpastia dintre limba literară înaltă şi limba vorbită nu era încă atât de mare, aşa încât un vorbitor de dialect atic

literar, care cunoştea această limbă din interior, dar care era în acelaşi timp şi un vorbitor talentat, să nu îşi poată găsi drumul spre ascultătorii săi. Cel mai bun exemplu este Ioan Hrisostom, marele predicator la cumpăna dintre secolele al IV-lea şi al V-lea. În aprecierea acestei retorici artistice a Părinţilor bisericeşti trebuie să se pună şi întrebarea, în ce măsură textul literar transmis nu reprezintă o anumită prelucrare a cuvântului simplu, vorbit în Biserică, pentru un public educat.

Părinţii bisericeşti sunt orăşeni şi predică pentru astfel de persoane. Şi ei doresc să „reuşească" cu predica lor, iar potrivirea cu aşteptările ascultătorului solicită în final şi potrivirea cu acele forme retorice cu care erau obişnuiţi ascultătorii din agora. Probabil că Părinţii Bisericii, chiar fără să fi trecut prin şcoala păgână ca oameni ai Antichităţii târzii ce erau, s-ar fi lovit în decursul timpului de aceeaşi tehnică predată în şcoală. Unii pedanţi ar fi putut împinge această „tehnică păgână" spre confuzie, ea nefiind de fapt doar pur şi simplu artă, ci era fundamentată pe o psihologie uimitoare, iar în manualele de retorică, chiar şi în ediţiile bizantine, se constata întotdeauna stabilirea unui fundament de elemente psihologice. În orice caz este semnificativ că există încercări, ocazional încercări copilăreşti de încurajare, de justificare din punct de vedere filosofic, respectiv teologic, a retoricii creştine, încercări care se apropie strâns de metode păgâne asemănătoare, şi cred că trebuie să încline spre filosofie. Dacă în tehnicile păgâne, prin versul din Iliada97 „Ol δέ θεοί πάρ Ζηνί καθήμενοι ήγορόωτο" („Dar zeii, şezând în jurul lui Zeus, au mers la sfat") ar trebui să se explice originea metafizică a retoricii, şi anume, a retoricii ca συμβουλευτικός (cuvântare de îndemn, exortaţie), atunci autorii creştini citează versul biblic „să-l

facem pe om după chipul şi asemănarea noastră", 98 pentru ca prin aceasta, înainte de toate prin plural, să extragă originea creştină a lui συμβουλευτικός. Într-o abordare asemănătoare este şi propoziţia „rjv ποτέ, ότε ούκ ήν" („A fost un timp, când acesta [sau aceştia] nu era"). Şi respectiva încercare este transformată în sensul că a existat o vreme în care nu exista retorică, o propoziţie căreia autorul îi pune înainte în mod conştient propria părere: nu a existat niciun timp când nu a existat retorica. O demonstrează prin diferenţa dintre act şi potenţă". Uimitor este faptul că această propoziţie provine în mod evident din hristologia alexandrină, unde Arie reprezenta teologia Logosului ήν ποτέ, ότε ούκ ήν, în timp ce ortodoxia construia opusul ούκ ήν ποτέ, ότε ούκ ήν (Nu a existat niciun timp când aceasta nu exista). Astfel, doctrina despre originea dumnezeiască a retoricii este pusă în paralel cu divinitatea Logosului în Treime, adică teoreticienii au pus acea bază care va rămâne valabilă pentru totdeauna: Logosul divin ca origine a discursului uman şi a artei retorice omeneşti. În cuvântările sale de apostrofare a împăratului Iulian, cu prilejul renumitului edict iconoclast, Grigorie de Nazianz era preocupat de problemă dintr-un alt punct de vedere. Reacţia privind acest edict este interesantă: pe de o parte, se încearcă crearea unei literaturi creştine proprii, fără decor mistic, o epopee despre creaţia biblică, şi altele asemenea – tot atât de interesant este faptul că din ele nu a rămas aproape nimic. Dar reacţia generală nu curge în această direcţie, ci încearcă să lupte împotriva edictului. Grigorie îi reproşează revoltat lui Iulian că face un joc diavolesc prin cuvântul EA AR) V ŞI ĂAR) VICiv. EA A – rjv, „elen" nu înseamnă potrivit originii sale o atitudine religioasă, ci indică exponentul unei limbi. Tot la fel AAR) vileiv nu

înseamnă „a fi păgân”, ci anume „a vorbi greceşte” 100. În timp ce Iulian se face vinovat de acest joc dublu, el încearcă nu numai să închidă creştinilor accesul la literatura păgână, dar în acelaşi timp, accesul la limba lor. El continuă apoi: în esenţă creştinii nu sunt interesaţi de limbajul artistic al Antichităţii. Mesajul evanghelic ar trebui propovăduit într-un mod simplu. Iar acum vine lucrul decisiv, creştinul are nevoie de discurs ca mijloc apologetic, căci opozantul, sofistul păgân, trebuie să fie învins cu propriile sale arme. Dacă nu îi vei vorbi cu mijlocele propriei sale retorici şi ale artei cuvântării, atunci nu va asculta deloc. Prin urmare, apologetica deschide tehnicii retoricii păgâne poarta spre predica creştină. Apologetica a pierdut acum, în sensul general al cuvântului, în orice caz în măsura în care s-a ridicat împotriva păgânismului, orice prilej de atac în Bizanţ. Dar retorica şi victoria ei în Biserică rămân de netăgăduit. Este interesant cum, de exemplu, în secolul al XI-lea s-a făcut o nouă încercare de a motiva această retorică în spaţiul creştin. Este vorba de Ioan Mauropiu, retor şi filolog la nou-creata „universitate” din Constantinopol, care a întreprins această încercare. Acelaşi Mauropiu este responsabil şi pentru sărbătoarea celor „Trei Ierarhi”, care este şi astăzi sărbătoarea universităţilor greceşti. Într-un discurs cu prilejul sărbătorii glăsuieşte astfel: 101 L\Ar] viea6 (; (elenismul) (aici înţeles în exclusivitate ca păgânism) a primit lovitura de graţie prin omenitatea Logosului. Evanghelia a îndepărtat mulţimea de zei şi a adus lumina în lume. Este adevărat că de simplitatea Evangheliei se lega şi o primejdie. Astfel unii credeau că ochiul său era destul de puternic, ca să spunem aşa, să poată privi lumina dumnezeiască fără vreo protecţie. Din această cauză cădeau în tot felul de rătăciri şi în locul

mulţimii de zei apare multitudinea de erezii. O doctrină se ridică împotriva alteia, iar situaţia devine treptat disperată. Ca Evanghelia să nu dispară, trebuia să-şi facă apariţia o a două etapă a revelaţiei, respectiv a interpretării sale. Şi în această situaţie, Dumnezeu îi trimite pe cei trei ierarhi, adică cei trei mari Părinţi ai Bisericii, Vasile al Cappadociei, Grigorie de Nazianz şi Ioan Hrisostom. Cu adevăratul Logos, intră ei în λογομαχία (aici – luptă cu cuvântul pentru Logos). Ei explică Evanghelia, şi anume, cu ajutorul χάρις τού Λόγου, adică nu numai cu ajutorul frumuseţii şi farmecul cuvântului, ci şi cu ajutorul harului Logosului divin. Harul şi frumuseţea, ceea ce este natural şi ceea ce este supranatural, deci de nedespărţit, sprijină arta convingerii acestor trei învăţători ai Bisericii, şi astfel se completează, prin retorica celor trei ierarhi, ceea ce-i mai lipsea Evangheliei. Altfel spus: vechea înţelepciune păgână nu putea duce la Dumnezeu. Atunci Dumnezeu a trimis nebunia Evangheliei, predica prin apostoli. Dar lumea nu voia să accepte această nebunie, iar acum Dumnezeu completează această nebunie prin înţelepciunea retorică a Părinţilor Bisericii, şi este stabilită armonia, adevărata relaţie dintre spirit şi cuvânt, dintre cuvânt şi materie. Armonia dintre filosofie, teologie şi retorică. Logosul uman reflectă, în armonia sa, ordinea Logosului divin. În orice caz, legătura dintre arta retorică bisericească, în sensul tehnic al cuvântului, şi Logos ca Fiul, Cuvântul Tatălui devenit om rămâne ca fundament de-a lungul întregii epoci bizantine.

Motivaţia, descoperită aici de omiletica creştină, este mereu transferată şi asupra artei retorice profane, ceea ce nu poate fi înţeles doar ca un alibi, ci şi ca o încercare creştin-umanistă de a stabili, cel puţin pe această bază, o concordanţă între bunurile culturale profane şi etosul

creştin.

Ceea ce diferenţiază în detaliu arta retorică profană de aceea a Antichităţii clasice este decăderea discursului politic. Acest gen încearcă din când în când să se strecoare sub formă de fragmente în discursuri festive sau de înmormântare a împăraţilor; dar aici el trebuie să se mulţumească cu scurte *intermezzi*, pentru a nu distruge arta specifică a encomionului. Abia în secolul al XIV-lea, în faţa situaţiei politicii externe catastrofale şi a declarării unei independenţe prudente, ce corespunde unei gândiri cetăţeneşti libere în oraşe, discursul politic îndrăzneşte să iasă iarăşi la iveală cu diverse ocazii. În general însă sistemul politic monolit nu-i lasă aproape nicio şansă. Cu greu se poate stabili modul de structurare a discursului juridic în Bizanţ. Marea acuză a lui Psellos împotriva Patriarhului Cerularie nu este, bineînţeles, un discurs, ci un pamflet literar. Alte mărturii sunt deosebit de neconcludente. Documentele scrise ale procedurii judecătoreşti romano-bizantine nu au lăsat prea mult spaţiu discursului juridic rafinat, iar câmpul propriu-zis al marii competenţe juridice era în Antichitate totuşi procesul politic şi, prin el, un domeniu în care monocraţia bizantină impusese hotare serioase. Astfel rămân *summa summarum* discursurile festive, discursurile laudative, discursurile la înmormântări ş.a.m.d., deci ceva în genul encomionului. Această sărăcire condiţionată politic nu poate rămâne fără urmări. Discursul politic în stil clasic – care înseamnă aici în acelaşi timp în mod restrictiv stilul clasic foarte elaborat – se strecoară ca mijloc necesar şi instrument de transmitere obligatorie de concepte între intenţiile şi ideile politice ale vorbitorului şi ceea ce se aşteaptă din partea auditoriului, anume, o reacţie politică aici şi imediat. Pregătirea respectivului transfer solicită implicarea

deplină a vorbitorului însuşi, iar acest lucru nu poate fi realizat fără ca vorbitorul să se identifice complet cu tema sa şi să se folosească de toate mijloacele realizării acestei identificări. Numai aşa dobândeşte credibilitate şi doar credibilitatea provoacă acţiunea ca reacţie la discurs. Vorbitorul ia credibilitatea drept responsabilitate. Discursul pur laudativ sau discursul festiv are puţin de-a face cu responsabilitatea şi poate să se răsfrângă foarte bine asupra identificării vorbitorului cu tema sa. Encomionul facilitează relaţia vorbitorului cu tema până la satisfacţie şi duce, totodată, la folosirea cu drag a mijloacelor retorice. Aşa că el este în mod evident mult mai puternic determinat de aspectul artistic decât de temă în sine. În mare, prin aceasta se impun limite artei retorice a bizantinului, atunci când face uz de pathos-ul themei. Cu atât mai mare este tentaţia de a se lăsa în voia pathos-ului în decursul acţiunii retorice: discursul devine introvertit şi, cultivat de dragul lui, creează ca de la sine o distanţă periculoasă faţă de realitatea „politică” şi socială, de ceea ce bizantinii numesc πράγματα. Drumul de ieşire al unei lucrări artistice creative către realitate, care, în ciuda caracterului său tranzitoriu, se regăseşte în sine însuşi şi devine în acelaşi timp „politic”, într-o accepţiune mai largă, se găseşte doar atunci când tema oarecum arbitrară a encomionului este folosită numai ca punct de plecare, pentru a reda o idee vizată, general valabilă, într-o formă îmbunătăţită şi complexă din punct de vedere retorico-artistic, atunci când, exprimat puţin emfatic, vorbitorul evocă marele teatru al lumii şi în acelaşi timp îl celebrează. Dacă bizantinii erau capabili de aşa ceva, indiferent ce mijloace aveau sau ar fi avut la dispoziţie – răspunsul trebuie să-l amânăm, deoarece trebuie să lămurim înainte de toate unele aspecte tehnice. Referindu-

ne la acest lucru, încă o remarcă anticipată: conform naturii sale, discursul, ca operă artistică, este în totalitate înţeles doar în momentul, în ceasul la care este ţinut. Orice reproducere în scris sau lectură renunţă la elementul constitutiv al discursului şi la toate mijloacele de comunicare proprii discursului ca atare, prin cuvântul originar şi semnificaţia sa. Ceea ce cunoaştem noi despre arta retorică bizantină sunt discursuri editate şi în rest nimic. Modul în care a răspuns vorbitorul prin ton şi atitudine, ca acela care vorbeşte, ca acela care se „orientează" după auditoriu, la reacţia publicului ne rămâne în cele mai multe cazuri nelămurit.102 Tot atât de puţin ştim în ce măsură a transpus vorbitorul în calitate de editor al textului stilul vorbit în stilul scris. Aceasta, după cum s-a menţionat, îngrădind valabilitatea celor ce urmează.

Un mare discurs este o imagine deosebit de structurată. În el se povesteşte, se relatează şi se argumentează; limbajul este folosit conştient într-un anumit scop, se avertizează, se laudă şi se mustră. Capacitatea de schimbare a limbajului stă acum nu numai la dispoziţia vorbitorului, şi nu doar el are interes în a se folosi de acesta, întocmirea unei expuneri nu necesită în mod obligatoriu în special doar calităţi retorice, iar argumentarea este în cele din urmă doar problema filosofului. Adică tehnica verbală, aşa după cum o cunoaştem din manuale, subsumează noi cunoaşteri într-un teritoriu foarte divers direcţionat şi care, conform naturii sale, nu este exclusiv verbal. Dar întrucât, după cum s-a menţionat în altă parte, nu mai târziu de Isocrate tehnica discursului era înţeleasă ca „ştiinţă politică" sau ca articulare a unui sistem de comunicare socială. Aşadar este normal ca manualele de tehnică retorică să fie acelea

care descriu întregul câmp al elementelor particulare care pot figura într-un discurs şi pun la îndemână indicaţiile necesare în acest scop. O mare parte din acestea este cuprinsă în aşa-numita *progymnasmaticây* adică o culegere de reguli pentru anumite părţi ale discursului. De instruirea specială cu privire la astfel de părţi depinde apoi şi ca ele să poată fi analizate separat şi să devină independente. S-a spus deja câte ceva referitor la acest lucru *à-propos* de eseistica bizantină. Iată încă unele completări: cum trebuie relatată o fabulă ar putea fi, bineînţeles, interesant pentru vorbitor; dar regulile sunt condiţionate de fabula însăşi şi legile stilului, deci sunt de asemenea valabile şi pentru „Esop" în veşmânt bizantin. Şi prosopopeia – capacitatea de a te transpune în pielea unei persoane străine sau într-o situaţie străină şi să vorbeşti aşa ca şi cum ar vorbi acea persoană sau situaţie – nu devine nerelevantă pe motiv că este tratată în teme bizare, ca de exemplu: „Ce ar spune Constantin cel Mare dacă s-ar vedea în faţa unui iconostas bizantin?" În orice caz, bizantinii, şi nu doar ei, folosesc prosopopeia ca istorici întotdeauna atunci când introduc în discuţie o personalitate istorică. Pregnanţa discursului istoric depăşeşte în sensul de Tieixco relatarea analitică obiectivă. Iar avacnceui] şi Kaxacnceur) folosite în aceeaşi temă – adică „arta" de a găsi în aceeaşi temă atât elemente pozitive, cât şi negative – pot sfârşi într-un tertip avocăţesc. Dar dacă unul dintre teoreticieni, Aftonie, remarcă în mod special că locul acestui proces este o situaţie intermediară între „imposibil" şi „absolut", el lasă să se înţeleagă că locul este pur şi simplu chiar contingenţa umană, unde nu se află niciun fel de certitudine. Fundamentul ontologic poate fi deosebit de „atingerea artistică" verbală doar în responsabilitatea

personală a vorbitorului. Acesteia îi corespunde în mod pur stilistic antiteza. E. Norden are bineînţeles dreptate atunci când, anticipând stilul gorgianic, ordonează în proza artistică un „τά ψυχρά θέρεται, θερμόν ψύχεται” heraclitic. Aceasta este tema sa. Dar fraza aparţine tot atât de mult filosofiei ionice. Ambele aspecte nu permit vreo separare în conştiinţa limbii. În orice caz, aici se accentuează ceea ce am spus mai înainte: retorica bizantină este deschisă celor mai diferite genuri (*genera*) literare, iar în aceasta constă şi motivarea celor prezentate mai sus. Ea face aceasta pentru că însăşi părţile componente ale limbii, dacă este să le luăm separat, reprezintă diverse *genera*. În cadrul *progymnasmata* trebuie amintită în mod special încă o mică grupă pe care tehnicienii au numit-o diferit, dar pe care noi o putem clasifica sub denumirea de „loc comun”, spus mai poetic şi nu mai puţin suspect „cuvântul înaripat” sau orice altceva. Accesul la el ne este aproape blocat, iar ca dovadă de erudiţie în cazul poeţilor şi al gânditorilor astfel de citate nu se mai bucură de popularitate. Nu există nicio îndoială asupra acestei devalorizări; cauzele pot fi analizate, totuşi nu este locul aici. Pentru bizantin locul comun, sub cele mai diverse forme, mai este încă cu adevărat un loc unde se întâlneşte şi se supune unei reguli comune; oarecum încă la umbra semnificaţiei cuvântului originar, din κοινός, adică „datorie” pentru un interes comun. Cel mai mult ne apropiem probabil de noţiunea bizantină de *gnomic*, atunci când îi punem sub lupă modelarea sa creştină: există mari culegeri de gnome din gura părinţilor pustiei, *Apophthegmata*. Pentru monah aceste *apophthegmata* pe care le primeşte din gura unui bătrân nu sunt simple zicale, extrem de simple din punct de vedere stilistic şi înţelepte; ele sunt mai mult decât atât, cuvinte ce conţin

mântuirea, întrucât cel care le spune este purtător de duh şi binecuvântat să rostească astfel de cuvinte mântuitoare. Cuvântul este puternic şi acţionează ca atare. Alături de gnomă este deci, în mod necesar, persoana de la care provine, autoritatea. În acest sens progymnasmatica analizează opoziţia faţă de gnomă; este controversa cu moştenirea experienţei istorice a Antichităţii, totodată o controversă cu propria istorie, în măsura în care valorile încorporate în ea s-au cimentat în astfel de gnome; negarea afirmaţiei că o experienţă ar fi valabilă doar atunci când o trăieşti personal.

Pe lângă aceste părţi ale discursului, care îşi au propria lor valoare, tehnica analizează cu prioritate „metafore" şi „moduri de gândire". Pentru a nu merge prea departe în detalii, să spunem doar câte ceva aici despre acele figuri de stil, numite „tropare", care schimbă până la un anumit grad sensul obişnuit al cuvântului. Aici, în cadrul tehnicii retorice, este vorba de arta stilului în sensul general al cuvântului, de importanţa şi semnificaţia fiecărei expresii verbale. Tot aici, legătura cu discursul ca atare este mai strânsă decât la unele *progymnasmata*. Aici există mijloace ce permit folosirea lor într-un mod specific din punct de vedere verbal. Bineînţeles, le poţi valorifica numai atunci când priveşti discursul nu doar din perspectivă artistică, pornind de la tehnica sa, ci şi atunci când ai în vedere acel „*fundus* ontologic", de care nu poate fi desprins fără a suferi pierderi. Cel puţin câteva remarci la unele din aceste tropare. Metafora, pe care Johann Georg Hamann a numit-o un mic mit şi despre care Lichtenberg spune că este mai inteligentă decât creatorul său, provine dintr-un *fundus* verbal, unde iniţial nu a fost doar comparată pur şi simplu, ci şi identificată. Identificarea ca atare s-a scufundat treptat în inconştient,

dar încă o perioadă îndelungată, şi cu siguranţă în Bizanţ, nu rămâne la o simplă comparaţie, ci la o relaţie purtătoare de amintiri şi cu o semnificaţie profundă, care, adusă într-un sistem, ar putea stabili o scală de analogii ce cuprinde toate domeniile existenţei şi, de fapt, nu constituie nimic altceva decât o *analogia entis*. Aceasta nu este valabilă doar pentru ierarhia fiinţelor – să ne gândim doar la sensurile lui *physiologos*, atât de îndrăgite în Bizanţ –, dar şi pentru domeniul istoriei pe drumul de la lumea mitică la prezent. În slujba unei astfel de întinderi a particularului într-un întreg mai mare şi a concretizării generalului, pe de altă parte, stau şi acele tropare, numite de specialişti metonimii, sinecdoce ş.a.m.d., în orice caz redenumiri în care este vorba, în cele din urmă, de efectul oratoric – un efect care poate fi numit obiectiv. Aici intră de exemplu numirea individului după specie, a speciei după gen şi invers. În felul acesta este creat mai întâi un câmp de referinţă logic, care ar putea fi lăsat în sine ca „nominalist”. Dar bizantinii nu sunt de fapt nişte nominalişti, ci realişti, şi într-un astfel de sistem de referinţă sunt date pentru ei referinţe ontologice, de interes pentru propria înregimentare şi pentru propria cunoaştere de sine în cadrul unei *Ordo* cu caracter anticipativ – o *Ordo* ce se aseamănă frapant cu sistemul Ortodoxiei politice, acolo unde acest sistem confirmă capacitatea sa de adăpostire: spaţiul vital împărţit, care oferă fiecăruia un loc şi în acelaşi timp îi concede acea spaţialitate necesară respiraţiei.

În mod natural opoziţia se impune cu toată forţa, iar lucrurile au mers mult prea departe şi este vorba de un *aperçus* asupra retoricii care deja plutea în aer. Aş avea de spus câteva propoziţii, contraargumente, unuia dintre cei mai strălucitori adepţi ai retoricii din Antichitatea târzie,

chiar dacă aparţine Apusului latin, Augustin de Hippo. În de *Trinitate* XI, 18 el scrie: „Neque eram deus ullum non dico angelorum sed ne hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi panter nosset, quibus cos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum Carmen exquibusdam quasi antithetis honestaret. Sicut ergo ista contaria contariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt, ita quadam non verborum sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur”.

Lăsăm deoparte problema referitoare la accepţiunea teologică a acestei fraze. Ceea ce exprimă ea în mod clar este relaţia dintre legile de constituire a unui discurs desăvârşit şi creaţie. Creaţia este *rerum eloquentia*, este în felul ei propriu un discurs; asta mai întâi conform părerii lui Augustin, bineînţeles, pe baza faptului că ea vorbeşte despre Creator şi, în general, pentru că exprimă o ordine existenţială şi istorică (*ordo saeculorum*). Iar comparaţia cu *ordo*, *eloquentia verborum* are sens doar atunci când şi în ea apare, ca expresie, o ordine existenţială fundamentată. Analogia cu ordinea creaţiei este necesară, căci fără ea comparaţia pe care o propune Augustin ar fi fără sens. Şi chiar dacă nu mergem atât de departe: corespondenţa este stabilită şi, bazându-se pe ea, vorbitorul poate cuteza prin discursul său să încerce o *Carmen saeculare* a unei reprezentări a *pulchritudo ordinis saeculorum*.

Este o poruncă a cercetării istorice să determine nu doar fapte, ci şi posibilităţi. Dacă dorim (sau trebuie) să ne implicăm în ele, atunci este nevoie să aruncăm încă o dată o privire asupra discursurilor imperiale. Într-un alt capitol s-au dat explicaţii asupra problemei ideologiei stăpânirii, a instituţiilor şi profeţilor săi. Dar aici este vorba dacă acest

aspect uşor de înţeles anticipativ este singur suficient. Problema metodică constă în a desprinde construcţia liniară a unor astfel de discursuri, axate adeseori pe schema biografică, de structură ontologică, care poate fi totodată propice acestor discursuri. Instrumentul unei astfel de structuri – iar acest instrument cunoscut se foloseşte frecvent; parţial este folosit în mod diletant – nu este utilizat numai pentru a compara cu ajutorul metaforei, ci pentru a transcende prin comparaţie; a transcende, în cadrul unei relaţii existenţiale care rămâne mai intensă, orice domeniu existenţial şi orice domeniu istoric prin cel ce este la momentul respectiv cel mai mare în ochii bizantinilor (aici ei sunt elevii teologilor lor). O analiză a acestor discursuri este în cel mai bun caz o sarcină de cărăuş, să aduni metaforele lor, să le clasifici şi să fixezi modelele lor antice. Astfel baţi pasul pe loc. Hotărâtor ar fi să se stabilească şi să se scoată în evidenţă câmpurile metaforice, modul în care sunt ordonate aceste câmpuri, unul peste altul, nu numai din exterior, ci şi din punct de vedere valoric. Atunci natura şi istoria nu se mai rotesc în cerc, ci merg într-o direcţie liniară care tinde către un scop. Este o ridicare din zona nenorocirii (din punct de vedere teologic) şi din zona izolării şi a absenţei unui centru, a amorfităţii şi a „lipsei de responsabilitate”. Liniile individuale se împletesc apoi în vârful piramidei. Faptul că acest vârf este împăratul aparţine de crezul politic şi este ideologie. Dar analizat mai atent, este transcendat aici şi împăratul; el pierde importanţa sa politică şi devine un simbol al ἔσχατα. Căci împărăţia pătrunde într-un spaţiu metafizic, care reprezintă împărăţia prezentă a lui Dumnezeu şi exprimă în felul acesta identificarea dintre spaţiul vital bizantin şi desăvârşirea creştină. Pentru „ceva ulterior” cu greu se mai găseşte loc, Imperiul Bizantin ca

imperiu este forma cea mai desăvârşită posibilă, şi anume ultimul imperiu. Pentru a prezenta această piramidă, care este παγκόσμιον θέατρον („teatrul lumii”), se apelează la mit, la Vechiul Testament şi la istoria greacă şi romană. Eroii mitici din trecut, eroii greci, Alexandru şi cezarii, dar şi Avraam şi David, profeţii şi conducătorii Israelului, toţi strălucesc deodată în metafore, nu de dragul reminiscenţei culturale şi nici de dragul romantismului istoric, ci pentru a sluji prezentului, care desăvârşeşte tot ceea ce trecutul doar prevestea. Grecului îi rămâne conservată toată istoria, iar creştinului lungul drum al revelaţiei, căci ea transformă şi explică şi aduce la lumină în metamorfoză bizantină toate cele la care s-a ajuns acum. Bizantinul a învins historismul, înainte de a-l fi descoperit. Şi chiar dacă în alt context s-a vorbit despre afinitatea dintre imn şi discurs, aici discursul intră direct în imn şi anume într-un imn liturgic al unei θυσία Λογική, al unei „jertfe a Cuvântului”.

V

TEOLOGIE

Dacă cineva voieşte să facă o listă a ceea ce a mai rămas de la Bizanţ, atunci trebuie să acorde teologiei Bisericii din Răsărit un loc special. Nu doar pentru că teologia modernă, în cunoaşterea de sine pe căi bune şi pe căi greşite pe care a mers de-a lungul secolelor, este mereu proiectată înapoi spre reexaminarea poziţiilor adoptate în Bizanţ între 400 şi 600; nu doar pentru că trăsăturile de bază, de exemplu cele ale hristologiei catolice, în măsura în care mai sunt recunoscute, au fost formulate chiar în aceeaşi perioadă în Bizanţ; dar şi teologia modernă a lumii ortodoxe merge pe aceeaşi cale a examinării, dintr-un anume punct de vedere printr-o analiză critică atentă, din alt punct de vedere printr-o

atitudine neutră, mărturisită sau nemărturisită, faţă de teologia apuseană şi de interpretarea acelor aspecte pe care Calcedonul le-a adus, cu urmările sale, şi nu în cele din urmă în încercarea, adeseori disperată, de readucere la viaţă a unor vechi principii de valoare.

Privind din punctul de vedere al conştiinţei de clasă a teologului, acest lucru aduce neîndoielnic sensibilităţi de ambele părţi, pe care le întâlnim la orice pas; de fapt, sensibilităţi cărora nu le vom da o nouă susţinere în paginile care urmează, deoarece intenţia noastră nu este de a ajuta la procesul de conştientizare. În niciun caz aici nu este vorba de înţelegerea creştin-religioasă a teologiei bizantine din partea Vestului sau a Răsăritului de astăzi (nici chiar a autorului), nu este vorba de adevăr sau neadevăr, ci în primul rând de condiţiile prin care teologii bizantini au trecut la lucru şi de imaginea pe care şi-o face istoricul în această privinţă. Fireşte că este vorba şi de problema în ce măsură această teologie a rămas credincioasă acelor premise la care se referă şi conform cărora este constituită, adică în ce măsură s-a ţinut de „tradiţie”, şi în fine, în ce măsură a putut rămâne consecventă în interiorul aserţiunilor sale. Dacă această imagine va fi convingătoare, aceasta nu depinde doar de autor.

1. PRELIMINARII

În dorinţa de a fi corect faţă de teologie, ca ramură bogat înveşmântată, atât din perspectiva operei literare, cât şi a celei ştiinţifice a bizantinilor, este nevoie de unele preliminarii. O teologie creştină incipientă – în acest context teologia este înţeleasă ca sferă generală a încercărilor de interpretare, cu caracter teoretic, a unei revelaţii – stă în primul rând în faţa unui pluralism cu puncte de plecare în scrierile biblice şi în tradiţia originară

a comunităţii. De exemplu, există printre Logia unele care sugerează o interpretare subordinaţianistă, altele care sugerează *homousia*\ există propoziţii care predică în mod deplin mântuirea şi unele care impun limite severe. Există reprezentarea desăvârşirii în timpurile din urmă şi există proiectarea într-o eshatologie îndepărtată. Dar această teologie stă şi în faţa unui pluralism al punctelor de plecare metodice pentru un proces de gândire dialectic, atunci când sistematizează aserţiuni kerigmatice şi tradiţii ale comunităţii sau vrea să le explice în mod raţional. Ea trebuie să-şi pună întrebarea unde doreşte să înceapă şi cum doreşte să înceapă. Categoriile de concepte precreştine de origine greacă, cunoscute aproape fiecărui creştin din secolul întâi cu oarece educaţie, nu s-au dezvoltat pe un substrat revelaţional. Dacă în afirmaţiile sale, care nu sunt puţine, revelaţia creştină nu se detaşează în mod hotărât de „ştiinţa umană”, pot oare de fapt astfel de categorii de gândire să-şi găsească utilizare într-o teologie creştină? Sau respinge revelaţia doar căile greşite, concrete ale gândirii păgâne, dar lasă posibilitatea de a folosi procese dialectice, înlesnite omului în creaţia lui Dumnezeu, şi din perspectivă teologică? Această alternativă nu este suficientă. Căci rămâne întrebarea: în ce măsură este posibilă analogia *entis* între educaţia concretă omenească şi revelaţie, care sfârşeşte în cele din urmă în taine de nepătruns. În orice caz, este dată posibilitatea unei polarizări între o atitudine negativă din punct de vedere pur teoretic şi toate nuanţele posibile ale unei atitudini pozitive. Negativ din punct de vedere „teoretic” trebuie accentuat, deoarece în mod concret ea nu se menţine oricum, totuşi şi revelaţia vorbeşte în categoriile gândirii umane, în analogii şi parţial în noţiunile obişnuite ale filosofării greceşti. Afirmaţiile

referitoare la Tatăl şi Fiul implică noţiuni ca „născut” şi „nenăscut”, cuvântul „Logos” poate fi detaşat de fundamentul său grecesc doar printr-un mare efort, iar conceptul întrupării unui Dumnezeu poate rămâne fie pe loc sau trebuie adus mai aproape de înţelegere prin folosirea de noţiuni antropologice, pe care revelaţia însăşi nu le-a furnizat. Indiferent cum s-a voit rezolvarea unor astfel de probleme raţionale, filosofia păgână a lucrat de fapt anticipat, dar parţial instrumentarul său noţional nu a fost suficient – de exemplu, în cazul relaţiei dintre natură şi ipostas –, ea oferea însă din partea ei o multitudine de puncte de pornire metodice şi încercări de soluţionare, ceea ce a pus teologia emergentă în faţa unei noi aporii.

La aceasta se adaugă faptul că înţelegerea noţiunilor de teologie sau filosofie a fost şi a rămas neclară. Atitudinea sceptică a Epistolelor pauline faţă de înţelepciunea omenească a dus imediat în cercurile creştine la diferenţa între θύραθεν şi ἔξωθεν φιλοσοφία, filosofia „în faţa porţii”, între teoria cunoaşterii umane, convingătoare prin ea însăşi şi totuşi responsabilă de greşeli, şi „filosofia” pur creştină, care se preocupă mai puţin de problemele cunoaşterii şi mai mult de a birui în misiunile vieţii creştine, astfel ca în primul rând martirul, care a apărat idealul creştin prin sângele său, să devină adevăratul filosof al creştinătăţii, urmat fiind apoi de monah şi chiar de creştinul adevărat şi desăvârşit. Rămân probleme teoretice, ele nu sunt ἀριστοτελικώς, potrivit artei Stagiritului, ci doar ἁλιευτικώς, după arta pescarilor (= apostolilor), căci *ei* sunt adevăraţii teologi, iar a repeta cuvintele lor este mai vindecător decât orice silogism. Adevărata filosofie este adevărata teologie şi este identică cu reproducerea şi realizarea revelaţiei.

Dar acolo unde noţiunea de filosofie nu este

generalizată în acest mod, ea rămâne totuşi un cuvânt ce cuprinde în primul rând totalitatea adevărurilor creştine, deci revelate, pentru care se străduieşte spiritul uman, pentru care θύραθεν φιλοσοφία poate aduce doar de la caz la caz o contribuţie propedeutică. Filosofia, în deplină independenţă, îşi primeşte arareori ceea ce i se cuvine, fie chiar în sfera desemnării provizorii a conceptelor. Văzută în ansamblu, ea este puţin suspectă – şi câteodată nu chiar puţin. Noţiunea de teologie în filosofia antică din timpul lui Platon era încărcată cu o aromă mitologică, iar folosirea de derivate ca înlocuitori ai substantivului în metafizica aristotelică a avut puţine şanse pe teritoriul creştin. Atunci nu ne miră când în decursul timpului s-a format un vocabular creştin – chiar dacă nu exclusiv – conform căruia teologia, în sens integral, însemna doctrina despre Dumnezeu în Treime, în timp ce hristologia şi soteriologia au fost rezumate sub numele de *Oikonomia*. Chiar şi acest vocabular era ameninţat către sfârşitul Bizanţului dinspre zona monastico-mistică de o concurenţă dură, aproape mortală. Pentru aceste cercuri, teologia este cel mai înalt grad de vedere mistică a lui Dumnezeu şi a cunoaşterii iraţionale a lui Dumnezeu, ceea ce rezultă din aceasta. În grupuri nicidecum neimportante ale acestei spiritualităţi, teologia devine *gnosis* în cel mai rafinat înţeles al cuvântului. Şi iarăşi se pune întrebarea dacă alături de o astfel de cunoaştere a lui Dumnezeu, alta, care se bazează mai presus de toate pe categorii de gândire omeneşti, este posibilă sau legitimă.

Să luăm în considerare mai întâi această confruntare, pentru a ne adresa acelor teologi care, oricât de limitaţi şi precauţi, i-au lăsat filosofiei în sensul obişnuit al cuvântului un spaţiu în teologia lor. Este vorba de platonism sau aristotelism sau neoplatonismul Părinţilor. Atât pentru

Părinţii Bisericii, cât şi pentru bizantinul de mai târziu, după părerea mea, astfel de formulări au o anumită justificare doar atunci când rămâi conştient că este dificil a înţelege uneori sistemul integral sau care se apropie de desăvârşire al unui filosof, că în acel moment este vorba mult mai mult de un grad mai mare sau mai mic de eclecticism, context în care selecţia este doar arareori în stare să caracterizeze pe deplin un teolog. În general, teologia patristică şi bizantină lucrează cu aprecieri generale asupra acestor filosofi; de exemplu, se vorbeşte de primejdii, care sunt legate de „întunecimea" lui Aristotel, sau zborul cu mintea al lui Platon şi de modelul elocvenţei sale. Aristotelismul la Părinţii Bisericii este atunci – trecând peste excepţii – oarecum apropierea *Organon*-ului aristotelician, cunoscut de asemenea neoplatonismului, în timp ce la Platon se caută temei pentru doctrina despre crearea lumii şi nemurirea sufletului. Un studiu organic asupra lui Platon sau Aristotel poate fi atribuit unor cazuri izolate, de exemplu cappadocienilor Ioan Philopon sau Fotie (perioada bizantină târzie trebuie tratată separat), dar în mare pare a fi un lucru rar.

Aşadar nu ne aşteptăm *apriori* la vreo metodă teologică unitară şi bine gândită în Bizanţ. Chiar şi consideraţia asupra metodei trece arareori dincolo de propoziţii retorice bine formulate. Experienţele patristice ne fac să înţelegem acest lucru. Deja disputele cu unii gnostici trebuiau să discrediteze silogistica aristotelică la unii dintre Părinţii Bisericii. Pentru ei era suficient dacă îi foloseai ca opozanţi ai ereticilor, adică îi băteai pe aceştia cu propriile lor arme, iar Biserica în sine rămânea astfel protejată. Deşi nu de la bun început, însă cel mai târziu în secolele al V-lea şi al VI-lea, Biserica a crezut că a reuşit să

întrevadă în totalitate primejdia reprezentată de Origen, care se deschisese cu patos unui val de speculaţii platoniciene. Să ne gândim apoi la luptele împotriva lui Eunomiu, care au ridicat problema limitelor cunoaşterii lui Dumnezeu. În acest fel ne putem face o imagine asupra modului în care s-a desfăşurat istoria teologiei bizantine în disputa sa cu filosofia greacă. Punctul de pornire în revelaţie obligă la opoziţie faţă de o silogistică ce nu recunoaşte pentru sine niciun fel de limită a posibilului, deşi această rezistenţă este posibilă doar „silogistic”, în cazul în care se face referire pur şi simplu doar la cuvântul revelaţiei. Iar teologul bizantin oscilează neîntrerupt între aceşti poli, fără a găsi vreodată un echilibru. Nici Palama nu l-a găsit în secolul al XIV-lea.

Dar ceea ce acţionează aici la o primă privire în mod diletant are şi alte cauze legate de „instituţia” teologie. Teologia, în orice fel şi în orice măsură dorim să o apreciem ca ştiinţă, în comparaţie cu alte ştiinţe are nevoie de conexiuni cu întreaga lume ştiinţifică. În izolare ea piere inevitabil. În plus, ea are nevoie de contacte cu lumea înconjurătoare în cel mai larg sens al cuvântului. Schimbul permanent de idei şi continua interacţiune, provocator sau pur şi simplu roditor spre folosul fiecărei orientări, este în primul rând lipsit de importanţă. Ceea ce este valabil în ştiinţa în sine este valabil şi în interacţiunile ei cu întreaga existenţă culturală şi cotidiană, în care este sau ar trebui să fie plasată. Acest lucru este valabil pentru teologie, chiar într-o măsură deosebită, pentru faptul şi în măsura în care ea se vrea o interpretare a unei teorii a mântuirii şi atât timp cât doreşte să joace acest rol. În general se poate spune că celelalte ştiinţe nu au întâmpinat cu prea mare bucurie teologia, deoarece ele aveau de luptat pentru supravieţuirea lor. Unele lucruri

spuse în introducere despre moştenirea elenistică ar trebui repetate aici. Disputa dintre progres şi conservatorism s-a terminat, neîndoielnic, cu o victorie aproape strălucitoare a celui din urmă. Curiozitatea teoretică a defrişat terenul pentru transmiterea orală; impulsul spre cercetare şi confruntare spirituală a încetat, a dispărut plăcerea de a privi peste graniţe şi preocuparea faţă de ceea ce era străin. Ceea ce a rămas şi a înflorit era aspectul filologic, în sensul cel mai larg al cuvântului, bineînţeles şi el bazat în primul rând pe transmiterea orală. Neîndoielnic, filologia ar fi putut lua în seamă sarcina de a acorda ajutor hermeneutic teologiei; ea a făcut-o până la un anumit grad prin interpretarea textelor biblice. Totuşi se pare că prea puţin s-a gândit cineva la o hermeneutică de natură filologică, să zicem, împotriva Părinţilor Bisericii, şi de aceea filologia nu a fost luată în considerare. Ea ar fi putut realiza puţine lucruri în acest domeniu, şi nu în cele din urmă, pentru că această filologie – ceea ce este rezonabil – avea puţină înţelegere, ca de exemplu, faţă de evoluţia semantică. O astfel de înţelegere nu se putea cere mai ales din partea teologilor. Aşa se face – aceasta fiind cel puţin una dintre cauze – că în scurt timp teologii au şters marele capitol al literaturii creştine din secolele al II-lea şi al III-lea din tradiţia şi conştiinţa lor, pentru că terminologia marilor Părinţi corespundea cu greu aceleia care a fost fixată de Sinoadele din secolele al IV-lea şi al V-lea. Era de neconceput să se ia în considerare terminologia ca stadiu al unei dezvoltări în sensul unei diferenţieri mai mari şi a se lăsa să existe astfel, ca *sui iuris*, ceea ce fusese nediferenţiat mai înainte şi a o implementa. Aceasta ar fi preluat ca idee noţiunea de „dezvoltare”, de care teologii din acea vreme se interesau tot atât de puţin ca şi filologii.

În 1056 un ins oarecare a copiat „Doctrina celor 12

Apostoli”, dar de citit aproape nimeni, în afară de copist, nu a citit-o, iar dacă a citit-o, nu a ştiut ce să facă cu ea. Lucrarea a trebuit să fie din nou descoperită în 1873. Din exegezele referitoare la *Cuvintele Domnului* ale lui Papias din Hieropolis, Bizanţul cunoaşte doar câteva fragmente pe care le-a preluat Eusebiu în opera sa. Nici chiar marele Irineu nu a scăpat de această soartă. *Demascarea falsei gnoze* o cunoaştem complet doar într-o ediţie latină, iar *Demonstraţia propovăduirii apostolice* este pomenită de fapt de Eusebiu, dar a rămas doar o veche versiune armenească. Textul a trecut de Bizanţ fără a lăsa vreo urmă. Opera încă existentă a marelui Origen este o grămadă de cioburi, chiar dacă cioburile sunt atât de impunătoare. Acestea sunt doar câteva exemple din multele. Des citata *Paradosis*, referirea continuă la tradiţia veche bisericească în totalitate, face un salt peste două secole. Dar prin acest salt se distruge teologia bizantină care făcea mereu referire cu emfază la „Părinţi” şi la posibilitatea de cunoaştere a punctelor de plecare anterioare, foarte diverse şi constructive, şi, nu în ultimul rând, fertilizarea printr-o gândire teologică care a accentuat mai mult *lex orandi* decât punctele de plecare ulterioare, văzând în comunitatea liturgică un ţel mai congenial decât în formula acribică, pentru că încă nu era în stare să identifice în totalitate „adevărata religiozitate” cu adevărata învăţătură. Teologia bizantină a încercat doar arareori să aducă un echilibru între doctrina mai veche şi cea mai nouă, în realitate, în mod cert, doar o singură dată – dacă nu luăm în considerare acel aşa-numit *palamisme mitigé* – când terminologia lui Chiril al Alexandriei împotriva formulărilor de la Calcedon este iarăşi apreciată la justa ei valoare. După părerea mea, echilibrul se oglindea în mod fericit, în cel mai bun caz, în reliefarea

unei anumite imagini a lui Hristos şi nu în câmpul concordanţei teologice.

Un al doilea moment care nu a rămas fără impact asupra dezvoltării teologiei bizantine este lipsa unei instanţe permanente, investite cu înaltă autoritate, care ar putea fi desemnată ca *magisterium* bisericesc. Bineînţeles, au existat Sinoadele ecumenice care se circumscriu acestei autorităţi; ele şi-au îndeplinit sarcinile din secolul al IV-lea până în secolul al VIII-lea, cu succese schimbătoare. Dar deja în secolul al IX-lea ecumenicitatea sinoadelor ţinute atunci nu ne mai este atât de clară, iar în perioada următoare ele dispar cu totul, cu excepţia celui de la Ferrara-Florenţa din 1438 – 1439, dar fiind umbrit de o steaua nenorocoasă. Bineînţeles, au existat ocazional „Sinoade generale", dar niciunul nu s-a putut impune ca Sinod ecumenic. În secolele bizantine de mai târziu, patriarhii şi-au revendicat un oficiu pedagogic bisericesc universal. Dar acesta nu prea a dus la rezultate practice, iar o influenţă a acestei revendicări asupra teologiei, după părerea mea, nu poate fi deloc stabilită. Cert este că autoritatea unui oficiu pedagogic efectiv acţionează nu arareori cu reţinere în privinţa evoluţiei, deoarece nu îi este pe plac pluralismul opiniilor doctrinare şi preferă experimentului cele ale casei. Pe de altă parte, el poate exercita o influenţă care poate fi descrisă astfel: el intră în conştiinţă prin definiţia oficială şi prin limitarea mai accentuată a celor deja realizate şi creează în felul acesta, pentru fiecare gânditor teolog, o bază de pornire, fără a trebui să înceapă din nou *ab ovo* în consideraţiile sale. El este nevoit să revină iarăşi la această bază de pornire atunci când vrea să-şi evalueze în mod cert concluziile. Dar şi aşa istoria teologiei bizantine cunoaşte în dezvoltarea sa doar arareori stadii care să construiască în mod organic pe

ceea ce a fost anterior; de cele mai multe ori ea încearcă să cuprindă totul de la început, pentru ca astfel să nu rămână în urma a ceea ce a fost deja realizat într-o epocă anterioară. Ca exemplu s-ar putea invoca modul de tratare a teologiei icoanei în perioada comnenă timpurie, analizat în comparaţie cu controversa din secolul al VIII-lea şi începutul celui de-al IX-lea. De fapt, se poate spune că teologii din epoca târzie refuză conturul reliefat de cei ce aparţin iconodulismului clasic, iar încercările unuia ca Ioan Damaschin sau ale unui patriarh ca Nichifor de clarificare a noţiunilor erau în mod evident din nou uitate, iar ceea ce a fost pus în loc operează retroactiv.1 Un al doilea exemplu: problema privind atât de cunoscuta şi rău-famata *Filioque*, ca adaos la Crez. Ceea ce au de oferit aici unii teologi din secolul al XIII-lea şi al XIV-lea rămâne mult în urma viziunilor unuia ca Teofilact de Ohrida, limitându-se la „condiţionalitatea mediului" formulărilor.2 Iar ceea ce prezintă şi motivează judicios Patriarhul Fotie în scrisoarea sa către Papa Nicolae, privind diferenţele locale şi etnice în tradiţia bisericească, 3 evident trece, fără a lăsa urme, la urmaşul său Mihail Cerularie.

De această lipsă a unui oficiu pedagogic se leagă absenţa şcolilor teologice în dublul sens al cuvântului, ca instituţii de instruire şi ca grupuri cu aceleaşi concepte metodice fundamentale, care îşi exercită influenţa concretă asupra unor cercuri mai largi şi pentru perioade mai lungi. Să începem cu cel din urmă aspect: în Patristică se vorbeşte cu multă emfază, chiar şi în secolele de mai târziu, despre o şcoală alexandrină sau una antiohiană. În spatele acestora se află, cel puţin pentru o scurtă perioadă de timp, „instituţii educative" concrete; în principal însă mi se pare că expresia „şcoală" nu este ferită de o oarecare întrebuinţare greşită, deoarece îndeobşte cu greu se poate

vorbi de ceva mai mult decât de o prevalenţă de nuanţe, pentru care Alexandria sau Antiohia pot prezenta mai degrabă numai etichete vagi; o oarecare prioritate a textului şi interpretării sale literare faţă de semnificaţia duhovnicească ş.a.m.d.

Ar mai fi apoi de menţionat un oarecare „contrast între şcoli”, de exemplu, în înţelegerea teologiei în limbajul mistic, contrastul dintre semnificaţia dionisiană şi cea evagriană, sau contrastul florilegic – argumentativ, sau argumentaţia de o parte, şi conceptul teologiei în imn, pe de altă parte. Pe scurt, este vorba totuşi mai mult de mentalităţi decât de Şcoli ca atare. Făcând cu totul abstracţie de acest fapt, pentru perechea antagonică alexandrin-antiohian cu greu mai poate fi demonstrată acea relaţie profesor-elev ce se extinde de-a lungul generaţiilor, care pare a fi necesară legăturilor de şcoală. În Bizanţ putem vorbi cel mult despre o şcoală doar dacă ne gândim la succesiunea Psellos-Ioan Italul-Eustraţie din Niceea ş.a.m.d., şi apoi la disputa palamită din secolul al XIV-lea, de fapt mai degrabă de partea palamiţilor decât de cea a opozanţilor lor, care au pornit de la puncte metodice de abordare foarte diverse. O oarecare comparaţie, să zicem, cu şcoala franciscanilor sau cu aceea a Sfântului Victor sau cea din Laon, poate fi făcută în Bizanţ doar cu eforturi deosebite. De aici rezultă în mod natural caracterul uşor difuz al acestei teologii. Coerenţa ei actuală este de o altă natură decât aceea a unei şcoli sau se hrăneşte din alte surse.

În ceea ce priveşte şcolile teologice ca instituţii de învăţământ, recent s-a scris destul de mult despre ele – dar de fapt s-a citit puţin. Oricum este uimitor să auzim un nebizantinist că sistemul şcolar de stat sau promovat de stat, în măsura în care i se conferă cu oarecare emfază

denumirea de universitate, nu cunoaşte nicio instituţie pe care să o poată numi ca mărturie „Facultate de Teologie”. Simplu: lucrurile stau astfel şi niciun istoric cu conştiinţă nu le poate schimba. Drumul către facultăţile teologice bisericeşti sau susţinute de Biserică rămâne accesibil şi este parcurs cu plăcere! Pe primul loc este numită vestita Şcoală teologică din Alexandria. Bineînţeles, disputa privind caracterul ei propriu-zis (Universitate populară, Şcoală catehetică sau – după cum s-a spus mai de curând – colegiu) arde încă, chiar dacă cu flacără mică. În orice caz, ea ar trebui să fie declarată ca antebizantină şi astfel să rămână în afara cercetării. Avem de-a face cu adevărate şcoli teologice, chiar dacă sunt numai şcoli de exegeză biblică, în Edessa şi Nisibe.

Ne aflăm aşadar la marginile extreme ale imperiului şi parţial deja în afara graniţelor sale. Totodată ne găsim şi la graniţa limbii greceşti. Durata de viaţă la Edessa s-a extins doar de-a lungul a două generaţii. După aceea, şcoala a trebuit să se retragă pe teritoriul persan, la Nisibe. Însă o facultate teologică în Constantinopol, definită întrucâtva drept Academie patriarhală, aparţine de domeniul legendei. Nici Alexie I Comnenul nu a creat o astfel de academie; în orice caz în decretul4 său, atât de des citat, nu găsim niciun cuvânt despre organizarea unei unităţi educative academice prin grija Patriarhiei. Ceea ce poate fi dovedit cu privire la şcoală în legătură cu bisericile din Constantinopol nu depăşeşte, în general şi evident în mod deosebit, învăţământul privind materiile clasice ale „culturii generale” de natură profană din Bizanţ, ele neincluzând teologia ca materie de studiu. Totuşi nu trebuie trecut cu vederea că acestor şcoli le revine un anumit rol, chiar dacă este limitat, în educaţia viitorilor teologi. Materiile „de cultură generală” (ca să redăm în

felul acesta în mod autentic expresia bizantinilor eyKUKÂLOC; 7 iaiseia) cuprindeau şi principiile de bază ale logicii aristotelice, şi aceasta probabil nu arareori într-o direcţie care avea în vedere terminologia dogmatică a marilor Sinoade. O imagine despre o astfel de instituţie de învăţământ ne putem face prin lecturarea Ai & ao Ka Aia 7 iavTO & a7 ir) a lui Mihail Psellos.5 În felul acesta, elevul primea în mână un prim instrumentar pentru tratarea problemelor teologice, dar din nefericire unii dintre ei îl considerau ca singurul valabil şi astfel se credeau a fi pur şi simplu cunoscători ai dogmaticii şi ai teologiei.

Aşadar, pentru o instruire continuă în teologie rămâne mai întâi studiul personal, lectura, după cum se constată dintr-un mare număr de texte hagiografice sau, dacă nu întotdeauna şi nemijlocit, în domeniul dogmatic, în cel al liturghiei, cu bogatele sale comentarii făcute de Părinţii Bisericii din epocile timpurii, în special de Ioan Hrisostom. Eventual mai intră în calcul şi relaţia privată profesor-elev. În general, aceasta implică totuşi în primul rând doar noţiuni elementare individuale, necoordonate, cu toate urmările deficitare pentru sistemul de educaţie şi învăţământ.

Se înţelege de la sine că prin aceasta nu se putea ajunge la formarea unui construct care să se identifice cu teologia. Educaţia clerului, în măsura în care corespundea de fapt prescripţiilor canonice, se reducea la un minimum de cunoştinţe religioase. În acest sens există un canon cu indicaţia aproximativă pentru episcopii care săvârşeau hirotonia, ca aceştia să atragă atenţia candidaţilor la hirotonie, fie ei preoţi sau episcopi, asupra celor mai importante hotărâri sinodale, deci, în mod nemijlocit, un fel de instruire concisă înainte de hirotonie.6 Canonul 2 din anul 787 solicită din partea episcopilor, care aveau să

săvârşească hirotonii, cunoaşterea Psaltirii şi disponibilitatea de a aprofunda lectura Sfintei Scripturi şi a canoanelor. Iustinian însuşi solicită, în Novela VI. 6, nici mai mult, nici mai puţin ca unui episcop să nu îi fie îngăduit să hirotonească pe nimeni care nu poate citi şi scrie, deoarece candidatul trebuie să citească rugăciunile liturgice şi în acelaşi timp să se ocupe şi de canoane. Pe scurt: nu este nicidecum vorba despre o instruire în teologie ca atare. Şi astfel nu s-a putut dezvolta în sânul clerului o conştiinţă de sine, care să îi fi putut facilita, dincolo de educaţia generală bizantină, o cunoaştere într-un domeniu ştiinţific relevant. Teologia nu este un privilegiu al clerului, dacă este un privilegiu. Şi dacă enumerăm aproximativ 600 de bizantini, cunoscuţi nouă după nume, care s-au îndeletnicit cu scrieri teologice, atunci exact o sută dispar în rândurile laicatului, deci circa 14 procente. Este demn de notat că dintre aceştia, nici 50 nu s-au interesat de dogmatica propriu-zisă. Abia din perioada comnenilor, şi în mod special în timpul controversei palamite, aceste relaţii s-au îmbunătăţit. Printre aceşti teologi laici, împăraţii sunt reprezentaţi cu nu mai puţin de 11 nume, miniştrii conducători şi înalţii oficiali cu 37, micii funcţionari, gramaticienii, retorii ş.a.m.d. cu 39. Probabil că participarea laicilor este în totalitate mai mare, căci în această sumară statistică rămân neluate în seamă aproximativ 50 de nume, în cazul acestora lipsind referinţe privind ocupaţia. Întrucât în cazul un scriitor teolog cea mai apropiată descriere a meseriei sale este cea de monah, cleric sau episcop, sub o oarecare rezervă, îi putem socoti şi pe aceşti 50 printre laici.

2. SISTEMATICA ŞI POLEMICA

După ce în descrierile populare bizantinul este

portretizat cu bunăvoinţă ca fiind un bărbat preocupat de rafinamentele şi subtilităţile dogmatice, în orice caz ca şi cum ar fi *anima naturaliter theologica*, să continuăm puţin aici cu statistica – o statistică afectată de fapt de factori de incertitudine, nu doar din pricina faptului că graniţele genurilor literare nu sunt bine delimitate, ci pe motiv că prea frecvent apar „personalitatea hibrid" şi „*oeuvre* hibrid" şi complică oarecum catalogarea. Apreciată în mare, procentul de scriitori care s-au ocupat de teologie, comparat cu numărul total al literaţilor bizantini, nu se ridica la mai mult de două cincimi. Dacă se încearcă examinarea acestei proporţii, să zicem pe baza manuscriselor transmise, plecându-se de la operă şi nu de la autor, şi în acest fel să nu se ia în calcul dificultatea deosebită a manuscriselor cu conţinut divers, atunci la cercetarea catalogului manuscriselor greceşti de la Escorial se constată că aproximativ 210 manuscrise, mai mult sau mai puţin pur teologice, dintr-un număr de 330, ar putea fi descrise ca manuscrise laice. Bineînţeles că cele aproximativ 30 de manuscrise liturgice nu sunt luate aici în calcul. De fapt, o astfel de statistică dezamăgeşte, deoarece cataloagele mai cuprind toată literatura clasică păstrată în bibliotecă; apărând întrebarea referitoare la interesele umaniste ale colecţionarilor, adică dacă au cumpărat totul de-a valma tot ce s-a scris în greacă, sau dacă totuşi s-au concentrat mai mult asupra operelor clasice. În ceea ce priveşte Escorialul, statistica arată că din mai mult de 300 de manuscrise profane, aproximativ 50 se potrivesc şi pot fi desemnate ca bizantine prin conţinutul lor. Statistica nu este din această pricină lipsită de valoare, căci restul de 250 de manuscrise rămase trădează totuşi interese mari, care au puţin de-a face cu teologia. Dar să ne întoarcem la scriitorii înşişi: statistica

arată că din cei aproximativ 600 de scriitori teologi, numiţi mai sus, care s-au preocupat în exclusivitate sau pe lângă altele şi de teologie, numai aproximativ 200, adică 33 de procente, pot fi numiţi întru totul sau parţial dogmaticieni. Aceasta este media.

Proporţia dogmaticii este în mod caracteristic relativ superioară în perioada disputelor monofizite (45%), dar probabil această cifră vine numai de la faptul că în acea perioadă, de exemplu, dreptul canonic juca prea puţin un oarecare rol, iar poezia liturgică este reprezentată de un număr foarte restrâns de nume, desigur de cel mai înalt rang – oricum de doi spartani ai scriiturii teologice, care mai târziu va angaja o mulţime de scriitori. Procentul de dogmaticieni este cel mai mare în ultima perioadă a istoriei bizantine (51%), când disputele palamite şi controversele cu latinii au dus la nenumărate repetiţii a ceea ce se spusese mai de demult. Epoca împăraţilor comneni, cu doar 13% dogmaticieni, reprezintă căderea cea mai drastică. Dar cine avea plăcerea să se confrunte cu dogmatica bizară a unui împărat ca Manuel I?

În ceea ce îi priveşte pe monahi, în medie participarea lor la scrierile teologice se ridică în totalitate la 31 de procente. Doar aproximativ 24 de procente dintre aceştia se încumetă să abordeze domeniul dogmatic. Punctul forte al dogmaticii îl prezintă totuşi, de-a lungul întregii epoci bizantine, ierarhia propriu-zisă, printre aceştia nu puţini episcopi şi patriarhi care provin din rândul monahilor. În comparaţie cu ei, diaconii sunt în număr mic, chiar şi diaconii de la Hagia Sofia; iar prezbiterii apar doar ocazional.

În acest context trebuie făcută referire şi la faptul că cei mai importanţi dogmaticieni ai Bisericii greceşti s-au limitat arareori doar la dogmatică, şi că adeseori celelalte

opere ale lor sunt mai cuprinzătoare decât cele dogmatice. De exemplu, la Maxim Mărturisitorul lucrarea dogmatico-polemică privind problema monotelită nu reprezintă mai mult de o treime din totalitatea scrierilor sale teologice, în timp ce două treimi sunt dedicate exegezei biblice şi Sfinţilor Părinţi, cât şi teologiei mistice; bineînţeles că ultima este fixată pe fundamente dogmatice foarte serioase. Şi chiar dacă lăsăm deoparte în cazul lui Ioan Damaschin *Sacra Paralela*, cât şi romanul *Varlaam*, scrierile sale dogmatice reprezintă doar o jumătate din întreaga sa creaţie. Fotie, amprentat pur şi simplu ca antilatin, dacă lăsăm deoparte *Biblioteca*, la fel scrisorile sale şi tot ceea ce fără certitudine s-a legat de numele său, atunci polemicii antilatine nu-i sunt dedicate mai mult de 4 procente din întreaga sa operă.

Cu referire la materia însăşi: ce consecinţă are proporţia de 33% dogmaticieni din totalul literaţilor teologici? Indiciul cel mai vizibil este regresul accentuat al sistematicii sau chiar numai al monografiei dogmatice în favoarea polemicii. Bineînţeles, aici acţionează moştenirea elenistică a argumentării, legată de plăcerea pentru cuvânt de dragul cuvântului. Astfel „sumiştii” * sunt sădiţi într-o măsură deosebit de mică în Bizanţ. Cel mai mare dintre ei este Ioan Damaschin cu al său „Izvor al cunoaşterii”. Bineînţeles, nici această *summa* nu este un sistem complet al teologiei creştine. În ultimele capitole îl părăseşte puterea de sistematizare în mod cu totul vizibil, iar doctrina sacramentelor, completă doar într-o anumită măsură, îi lipseşte. Rămâne însă demn de remarcat efortul său de rotunjire, prin adăugarea unui capitol referitor la erezie şi a încă unuia de teologie, cu o dialectică echilibrată. Remarcabilă este şi renunţarea fermă a autorului de a spune lucruri personale. Nu se va lua

aceasta *ad litteram*, dar nici nu va putea fi înlăturată pur şi simplu ca retorică. Un „de ce” faţă de principiile credinţei, cu scopul de a le pune sub lumina unei *ratio theologica*, se întâlneşte doar în conceptele simple. Ioan este un mare compilator, de fapt şi suveran al stilului. Selecţia, omiterea, remarcile intercalate, adică cercetarea tradiţiei, trădează o reflecţie chibzuită. Moştenirea extrem de mare în manuscrise ne lasă să presupunem că „Izvorul cunoaşterii” a devenit într-adevăr manualul teologilor bizantini; totuşi se pare că folosirea sa a rămas deosebit de eclectică.

Despre XIA – locftikoc; Geoăoyia a lui Leon Choirosphaktes7 pe la începutul secolului al X-lea şi despre lucrarea teologico-enciclopedică a lui Nil Doxopatres8 în secolul al XII-lea cu greu se poate exprima vreo părere, deoarece ambele texte încă nu sunt editate. În orice caz, despre cel din urmă se poate spune doar că autorul dorea să trateze pe lângă doctrină, hristologie

Cei care au realizat primele compendii sistematice ale gândirii teologice (n.tr.).

şi soteriologie – acestea sunt primele cărţi reperabile şi în manuscrise – şi despre credinţă, cult, importanţa Bibliei şi despre teodicee şi eshatologie, ca în cele din urmă să comenteze Evangheliile şi să vorbească despre erezii şi sinoade. Nu ştim dacă s-a ajuns până aici – probabil nu.

Dacă vrem să numim aici Πανοπλία δογματική (*Panoplia dogmaticii*) a lui Eutymie Zigabenul, un monah din Constantinopol din perioada primilor comneni, atunci trebuie să ne limităm la primele capitole, căci o mare parte din operă are de-a face doar cu polemici împotriva ereticilor de toate categoriile; este o *summa* ereziologică şi nu una dogmatică. Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa

Ιερά οπλοθήκη (*Sfânta armură*) al lui Andronic Kamateros, care oricum nu este altceva mai mult decât o nouă ediţie al lui Zigaben, ceea ce este valabil şi pentru Θησαυρός τής ορθοδοξίας (Comoara Ortodoxiei) a lui Nichita Choniatul la începutul secolului al XIII-lea.

Un nou concept interesant aduce Ioan Kyparissiotul în secolul al XIV-lea cu lucrarea sa Τών θεολογικών ρήσεων στοιχειώδης εκθεσις9, care constă într-o introducere metodică şi un text în 10 decade. El vrea să îmbine teologia apofatică cu cea catafatică şi încearcă acest lucru printr-un fel de concordanţă între Dionisie Areopagitul şi Maxim Homologetul. Totuşi, în sensul strict al cuvântului, pentru el teologia este doctrina despre Dumnezeu şi Treime. Deci nu este vorba de o prezentare generală a credinţei creştine.

După cum se vede din expunerile scurte, a căror enumerare ne-ar duce prea departe, prin ele a fost prezentat, fără îndoială, ce este foarte important; ceea ce poate fi menţionat în cazul sistematicii dogmatice. Niciuna dintre opere nu ajunge însă până la arhitectonica marilor *summae* apusene (trecând complet sub tăcere cuprinsul); pentru că niciun teolog bizantin nu încearcă integrarea unui sistem filosofic complet. Nu mai este nevoie să pomenim motivele care au dus la acest lucru. Pe de o parte, acest fapt stabileşte o anumită preferinţă a acestei teologii, deoarece este dată posibilitatea apropierii nemijlocite de scrierile şi tradiţia

Sfinţilor Părinţi. Dar pe de altă parte, reprezintă o slăbiciune, pentru că şi aceşti teologi nu pot renunţa pur şi simplu la argumentul dialectic şi de aceea sunt obligaţi să acţioneze într-un mod accentuat eclectic. Însă noţiunile filosofice sunt extrase astfel dintr-un sistem general şi îşi pierd profunzimea.

După cum s-a spus, cea mai mare parte a teologhisirii dogmatice se desfăşoară în sfera polemicii împotriva ereticilor; o polemică ce nu l-a considerat pe opozant aproape niciodată ca persoană, şi în niciun caz ca un creştin, şi care nu a fost niciodată interesată să înţeleagă principiile de natură religioasă ale opozantului, deoarece repetă cele deja spuse de sute de ori fără variaţie într-o monotonie îngrijorătoare. Aici se regăseşte de fapt importanţa acestei polemici antieretice pentru ceea ce am numit în altă parte a lucrării Ortodoxia politică. Univocul absolut al prezentării teologice a experienţei religioase este cimentat; conceptele sunt împletite într-un sistem relaţional, care mai mult zdrăngăne decât sună, iar harul nu va mai fi luat în considerare. În plus, această polemică se desfată într-un proces reductiv, care atribuie de îndată, timid, fiecare concept nou unui arhieretic, ca de exemplu, Arie, Sabeliu sau Eunomiu, şi astfel îl aduce *a prion* în apropierea repudierii „clasice”. Spaţiul desfăşurării gândirii teologice devine astfel tot mai strâmt, de fapt chiar plăcerea de a o încerca este strangulată îngrozitor, pentru că în spatele oricărei propoziţii a unui polemist stă mai puţin puterea gândirii decât, de fapt, ameninţarea cu anatema Bisericii şi oprobriul social. Dar de aici reiese imperios că acela ce se apucă totuşi de scris, teolog fiind, vede în *repetitio* mama studiilor sale, iar prin cuvintele lui Ioan Damaschin „έρώ έμόν μέν ουδέ v „10 („nu spun nimic de la mine”), nu se declară ca aparţinând doar tradiţiei, dând în acelaşi timp expresie modestiei sale, dar îşi asigură protecţia, fără de care scurtcircuitul ortodox ar fi avut loc şi mai repede. Cel mai sigur este florilegiul: se aşază la început un motto sinodal ca siguranţă şi nu se folosesc temeiuri conceptuale, ci o serie de citate din scrieri renumite ale Sfinţilor Părinţi. Nu trebuie să-ţi faci

multe gânduri privind consecinţele lor – principalul este varietatea lor, acele *nubes testium.11*

S-a făcut încercarea de a se interpreta caracterul accentuat polemic al teologiei bizantine în sensul că în spatele unei delimitări dure dar primejdioase, substanţa dogmei, ca interpretare a mântuirii, ar putea opera religios cu atât mai puternic, lipsit de restricţii. Pentru aceasta se citează chiar şi afirmaţii ale teologilor bizantini. Problema rămâne însă deschisă, dacă ea reprezintă mai mult decât justificarea unui ton polemic dur sau o înţelegere autentică a premiselor de care depinde materializarea religioasă a învăţăturilor dogmatice. Căci dacă se cercetează cu atenţie învăţătura dogmatică, atunci se pune în general problema posibilităţii unui *real assent*. Dar despre această problemă s-a vorbit în alt loc. Este posibil ca aspiraţiilor religioase ale bizantinilor să le vină cel mai mult în întâmpinare patrimoniul formulărilor dogmatice, unde antiteza dogmatică se împleteşte într-un ison cu cea retorică; e posibil ca tocmai aici să se găsească importanţa teologică a bogatului tezaur de imnuri pe care l-au dăruit liturghiei poeţii bizantini cu experienţă religioasă şi cunoştinţe dogmatice. Aici se află unul dintre cele mai importante instrumente de acţiune, aşa-numita *communicaţio idiomatum*, adică în abreviere emfatică. În acest context este vorba de faptul că atributele (L5 id) Liaâa) naturii umane şi divine a lui Hristos, care comunică în persoana Sa divină, sunt duse, chiar cu un entuziasm exagerat, spre întrepătrundere, fără a se mai indica o expresie asigurătoare, precum „în măsura în care”, şi, ca punctul relaţional al comunicării să fi fost numit, ilustrat anticipat în expresia clasică ioaneică „Şi Cuvântul trup S-a făcut”, regăsit în noţiunea de „Theotokos” şi ridicat la nivel de doctrină cu acel motto „Unul din Treime a pătimit” ş.a.m.d.

Următorul principiu important, legat de primul, este şi modul de exprimare antitetică posibil fără acea *communicaţio idiomatum*, sub toate aspectele care au legătură cu problema înomenirii şi naturii lui Hristos. Toate acestea trebuie să fi corespuns în mare măsură sentimentului „retoric” foarte pronunţat al grecilor; altminteri cum ar fi posibil de conceput că aceste imnuri din secolul al VI-lea au devenit astăzi pentru poporul grec „Stille Nacht”.

Mai abstract şi fără a lua în considerare concretizarea în imn: dogmaticii ca atare şi, aşa cum este fixată în scris, îi revine foarte rar o însemnătate activ religioasă. Iar dacă este, atunci stă mai mult în slujba justificării unui *fait accompli* religios. Nu pentru că ar fi existat o doctrină preexistentă despre o distincţie reală între fiinţa lui Dumnezeu şi lucrarea Sa, isihaştii atoniţi au ajuns la convingerea că văd în viziunile lor luminoase lumina divină, necreată a Taborului, ci pentru că, influenţaţi de experienţa lor psiho-somatică, credeau a o vedea. Lor le-a venit în ajutor Grigorie Palama cu o distincţie reală. Şi nu teologii cultului icoanelor au fost aceia care au dus la înflorirea cinstirii icoanelor; misiunea lor a fost mult mai mare, de a justifica acest cult împotriva întregii moşteniri potrivnice lui. Faptul că o făceau cu emfază, după cum şi Palama i-a justificat tot cu emfază pe isihaşti, demonstrează încă o dată că *lex orandi* se dovedeşte mai vitală ca bază a dogmaticii decât deducţia pur raţională.

Bineînţeles, chiar teologia iconodulilor reprezintă de fapt o infraprezentare definitivă a teologiei în sens tradiţional. Ei plasează, dar nu fără presiune, „învăţătura” referitoare la ceea ce este reprezentat în icoană deasupra cuvântului care povăţuieşte, deoarece procesul de

cunoaştere în contextul cercetării icoanelor, fără un intermediar, ar duce la o „autopsie” şi astfel ar fi eliminate acele erori care apar odată cu acceptarea Cuvântului. „*Fides* ex*auditu*” cade într-o poziţie inferioară, tradiţia bisericească din primele secole creştine devine, cât ai clipi din ochi, relativizată în mod decisiv.

Ceea ce ne obligă la o paranteză mai mare: dacă am face încercarea să adăugăm toate acele puncte unde bizantinii procedează la fel, adică părăsesc *nagaboaic*, (tradiţia), am ajunge probabil la rezultate surprinzătoare. După cum am spune într-un limbaj comun, ar deveni problematic dacă am încerca să interogăm „tradiţia”, mult încercată, cu privire la conţinutul său adevărat, cu privire la limitele sale materiale şi temporale, sau chiar dacă am dori să dăm un răspuns la întrebarea cum s-a încercat rezolvarea problemei divergenţelor în tradiţie. Procesul de examinare era şi aici lăsat, până la un anumit grad, în seama amănuntului, şi s-ar fi folosit foarte rar o metodă general recunoscută. Ca să argumentăm: cum s-a întâmplat ca un Părinte al Bisericii să fi vorbit într-un anumit context doar aşa „ἐκ τού παρήκοντος”, în treacăt, rămâne fără însemnătate, atunci când opozantul înţelegea „accentuat” în loc de „în treacăt fie spus”.12 Critică la adresa tradiţiei? Uneori ea îşi ia un avânt aproape melancolic, atunci când, de exemplu, Ioan Mauropus se întreabă într-o epigramă, în secolul al XI-lea, dacă într-adevăr Chirii al Alexandriei trebuie să aibă întotdeauna dreptate, dacă în acest mod nu i s-a făcut nedreptate lui Teodoret – acelui Teodoret ale cărui scrieri împotriva lui Chiril au fost condamnate în mod sărbătoresc de Sinodul ecumenic din 553! 13 Acest lucru este însă departe de a fi o încercare de revizuire a istoriei dogmelor, după cum ar fi fost potrivit tocmai la sinodul amintit. Chiar şi atunci când

mintea critică, cum a fost a lui Mihail Glykas – critică pentru că, pe lângă toată teologia, el nu a uitat niciodată de mintea omenească sănătoasă –, s-a opus adeseori cu deosebită răceală spuselor Sfinţilor Părinţi nu s-a ajuns totuşi prin aceasta la un *Sic et non*, ceea ce ar fi pus în dezbatere în mod fundamental problema valorilor tradiţiei. A trebuit să se aştepte ultimii ani bizantini, când George Scholarul are curajul să-i acuze chiar pe marii Sfinţi Părinţi ai Bisericii de multiple greşeli, numindu-l, de exemplu, pe Grigorie Taumaturgul, sabellian, iar pe Dionisie de Alexandria, arian.14

Dogmatica rămâne periculoasă şi în ochii bizantinului însuşi. Nu ştiu dacă acest aspect va fi apreciat îndeajuns atunci când se îndrăzneşte un verdict asupra respectivei teologii. Ca urmare este deosebit de important să se facă o apreciere asupra ei. Chiar teologii înşişi nu îşi separă teoriile de câmpul de referinţă religios; ei se consideră interpreţi ai mântuirii şi îndrumători spre mântuire, dar intelectualizează această cale astfel încât aproape că te lasă să uiţi de voinţa generală de mântuire, care îşi găseşte expresia în revelaţie.

3. CALEA DOGMATICII

A căuta aici o cărare în dogmatica bizantină înseamnă a porni pe o cale periculoasă; căci direcţia de observare rămâne în mod obligatoriu subiectivă, iar afirmaţiile generalizante sunt din această pricină nuanţate. Dar dacă în acest context este vorba de a nu trata dogmatica în mod izolat, ci să punem accentul pe însemnătatea ei pentru întreaga viaţă în Bizanţ pe care ea dorea totuşi să o reglementeze, atunci este probabil indicat să încercăm o formă „religioasă” şi nu doar una teoretică a istoriei dogmelor. Sub reflectorul unui astfel de punct de vedere se poate spune că în succesiunea marilor

sinoade care formează piatra de hotar a dezvoltării dogmatice, se poate constata, pentru câteva secole, trecerea de la concret spre abstract cel puţin în ceea ce priveşte efectul. Sinodul de la Niceea din 325 nu le-a dat credincioşilor doar formule, ci şi ferme puncte de sprijin pentru credinţa lor. Oricât de echivoc i s-ar părea teologului iniţiat expresia ὁμοούσιος (deofiinţă), exprimată şi interpretată în mod concret, ea înseamnă totuşi că în felul acesta era asigurată divinitatea lui Hristos, a Logosului, a figurii centrale a credinţei; că era deofiinţă cu Tatăl, „lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”. Iar teologia atotputernică a Logosului a lui Atanasie de Alexandria, care a apărut în apărarea formulei niceene, a dezvoltat, pornind de aici, o doctrină a îndumnezeirii, care consta în aceea că prin divinitatea Mântuitorului devenit om şi credincioşii erau în posesia şansei şi garanţiei îndumnezeirii, o şansă care juca un rol de neimaginat pentru oamenii din Antichitatea târzie, chiar şi în alte domenii spirituale. Doar adopţianismul singur nu mai era îndeajuns.

Sinodul de la Constantinopol din 381 a dus această doctrină la desăvârşire, după ce – se pare – arianismul a murit. Pentru istoricul dogmelor şi pentru istoricul Bizanţului se ridică întrebarea cum s-a putut menţine de-a lungul generaţiilor opoziţia împotriva Niceei. Numai ambiguitatea termenului „fiinţă” (οὐσία), care există şi în prezent, nu poate fi văzută de fapt ca unicul motiv, deoarece au fost destule clarificări spuse şi scrise în legătură cu aceasta. Cu greu se poate găsi un răspuns satisfăcător. Faptul că de fiecare sau aproape de fiecare poziţie dogmatică din acea perioadă era legată, nu arareori, şi o poziţie politico-religioasă, care nu era întotdeauna în favoarea dogmaticii, ne lasă să înţelegem

unele lucruri, dar nu totul. E posibil ca un biblicism, care nu trebuie subestimat, să fi jucat un anumit rol; încrederea în Noul Testament, unde se găsesc atâtea locuri care sună adopţianist, adică arată spre un om binecuvântat în special şi îndrumat de Dumnezeu şi care în cele din urmă este ridicat la înălţimile dumnezeieşti. Totuşi, susţinătorilor de la Niceea nu trebuie să le fi fost deloc greu să scoată din aceeaşi Carte texte care corespundeau învăţăturii lor. Să fie oare vorba de contradicţia dintre acele tendinţe care se resemnează cu o *conditio humana* de netăgăduit şi au văzut în omul Hristos un conducător şi model pe drumul lor împovărător spre Dumnezeu, prin experienţă dureroasă, şi ceilalţi, cei care *brûlant les étappes*, au primit prin anticiparea îndumnezeirii în Hristos acea garanţie morală ce pare a le face accesibil drumul spre experienţă? Sau despre diferenţa între mentalitatea raţională a Antichităţii târzii şi la fel evadarea antică târzie în mistere? Oricum, cele din urmă au învins. Iar Constantinopolul le-a dat în 381 şi mai mult. A cercetat crezul arid de la Niceea, „καί εις το άγιον πνεύμα” – „şi în Duhul Sfânt” şi a ridicat Duhul Sfânt, dacă nu în cuvânt, totuşi conform obiectului, la aceeaşi *homousia*, aşa cum a făcut Niceea cu Fiul. El a transfigurat acest Sfânt Duh într-un principiu al vieţii creştine şi a dat în felul acesta un impuls doctrinei harului, care în Bizanţ a fost mai accentuată decât în Apus, legată de această Persoană dumnezeiască şi de lucrările Sale nemijlocite şi mai puţin de gândirea habituală, prin care diversitatea de accente este într-adevăr mai puternică decât diversitatea în cauză.

Apoi Efes în 431. Deja el s-a confruntat cu întrebările greu de pătruns privind natura antropologică a lui Dumnezeu-om fără să mai fi avut o terminologie filosofică elaborată şi din această pricină a eşuat de îndată. S-a

căutat definirea unităţii subiectului Hristos, fără a o rezolva conceptual. Dar ca rezultat concret pentru istoria credinţei şi mai mult pentru istoria creştinismului rămâne faptul că

Maicii lui Iisus i s-a acordat, fără vreo rezervă, predicatul de necontestat de „Maica lui Dumnezeu” (*Theotokos*). În a doua scrisoare a lui Chiril către Nestorie acest predicat este mai nuanţat, prezentat într-un fel ca *„fagon dedire*\ despre care s-ar putea spune multe, dar în renumitele sale anatematisme, care sunt totuşi parte integrantă a documentelor Sinodului, orice atac la acest termen, ca şi orice încercare de precizare, atrage imediat pedeapsa cu expulzarea. Problema *communicaţio idiomatum*, în virtutea căreia atributele umane şi cele divine ale subiectului Hristos alternează, se aprinde cu toată forţa şi se poate spune că este transferată de la Hristos la Maria. Însă *Theotokos* se impune şi a urmat un drum triumfător fără asemănare. Maria este dusă într-o sferă care vine şi pe mai departe în întâmpinarea dorinţei credincioşilor de îndumnezeire, căci au în Maria o apărătoare de o putere deosebită, care ştie să depăşească chiar şi opoziţiile Fiului său divin, după cum putem vedea din numeroase relatări hagiografice. Prin Sinodul de la Efes, evlavia bizantină a rodit în mod exemplar, primind o nouă garanţie.

Totuşi rămâne problema terminologică a unităţii subiectului Hristos. „Orientalii” şi Chirii al Alexandriei s-au năpustit asupra acesteia la Efes. Abia anul 433 a dus într-o oarecare măsură, cu mari eforturi, la formule acceptate. Antiohienii, conduşi de Teodoret de Cyr şi în fundal de Teodor de Mopsuestia (t 328), se agăţau de imaginea biblică a lui Hristos, înainte de toate de relatările privind viaţa sa omenească, cu slăbiciunile şi dezamăgirile ei;

„autonomia” omenităţii sale nu putea fi atinsă, fără ca prin aceasta să fi fost uitată divinitatea Sa, chiar dacă termenul abstract pentru reconciliere nu le-a prea reuşit. Însă Chirii, pe urmele teologiei Logosului lui Atanasie, a orientat întreaga sa învăţătură spre acest Logos. O dualitate a lui Hristos, indiferent cum este înţeleasă, rămâne pentru el de nepătruns, şi astfel cu greu găseşte satisfacţie în apărarea atributului naturii umane în Hristos cel concret. De fapt, el vorbeşte de două naturi care îi revin lui Hristos în mod teoretic, dar în lucrarea concretă a Celui înomenit rămâne doar una, natura divină. El se foloseşte în acest context de o formulă pe care o socoteşte a fi atanasiană, cu toate că are origini eretice: „μία φύσις του Λόγου σεσαρκωμένη” – „o *singură* fire a Logosului întrupat”. Formula de unire din 433 vorbeşte despre ένωσις, o unire a ambelor firi şi rezultatul acestei uniri: „un Hristos, un Fiu, un Domn”. Chirii este de acord de fapt cu formula „άσυγχυτος ένωσις” – „unitate neamestecată”, indiferent de ceea ce ar fi putut înţelege prin ea. În orice caz, formula nu este o soluţie indubitabilă. În cel mai bun caz te puteai declara mulţumit cu ea, dacă ar fi fost probabil obligatorie. Dar, din punct de vedere filosofic, problema necesita o soluţie. Însă fără a cădea în „filosofare” privind învăţătura creştină, acest lucru este de înţeles, pentru că, după moartea lui Chiril în 444, susţinătorii învăţăturii sale, făcând abstracţie de orice deosebire între fire şi persoană, aşa cum insinuase destul de uşor anul 433, au absolutizat dominaţia naturii divine şi astfel au dus la extrem formula chiriliană μία φύσις – spre ceea ce este în general denumit monofizitism. Rezultatul opoziţiei este marele Sinod de la Calcedon din anul 451. Nu ne poate surprinde faptul că acest Sinod a scos formula periculoasă a lui Chiril, care fusese cu doi ani înainte impusă cu forţa la Efes, în

interesul clarificării terminologice, ca după aceea să se ajungă la un sistem complicat, format din afirmaţii şi negaţii, din ceea ce este de o parte şi ceea ce este de cealaltă parte. Hristos: desăvârşit în omenitatea Sa, desăvârşit în divinitatea Sa, adevărat Dumnezeu şi, în acelaşi timp, Om adevărat, deofiinţă cu Tatăl, deofiinţă cu noi, Unul şi Acelaşi în două firi, dar neamestecate, neschimbate şi nedespărţite; unitate, dar fără anularea deosebirii firilor care se întrepătrund într-un πρόσωπον şi într-un ipostas, Unul şi Acelaşi Dumnezeu, Logos, Domn, Hristos. Cu alte cuvinte: dacă se voia înţelegerea terminologică a afirmaţiei „un Hristos”, atunci Calcedonul a oferit noţiunile de *prosopon* şi *ipostasis*. Însă aceasta presupune o înţelegere destul de îngustă şi limitată a ambelor noţiuni. De exemplu, *prosopon* însemna încă la Vasile rolul actorului, iar la Atanasie nimic mai mult decât „formă” (μορφή); în ceea ce priveşte ὑπόστασις, a fost folosit chiar de Chiril în mod nediferenţiat ca φύσις (natură, fire). Pe scurt: elementul de legătură rămâne slab şi, în plus, înconjurat de atât de multe rezerve încât era greu de imaginat un *real assent* faţă de definiţia generală. „The Chalcedonian definition, balanced and positive as it was, lacked the soteriological, charismatic impact”. – „Definiţiei calcedoniene, aşa echilibrată şi pozitivă cum a fost, îi lipsea impactul soteriologic, harismatic” O. Meyendorff). Pe scurt, Unu chirilian simplu, uşor de reţinut şi religios, totuşi incitant! O fire devenită trup!

S-a întâmplat aşa cum trebuia să se întâmple. În mod evident, numeroşi adepţi ai lui Chiril s-au resemnat cu definiţia stabilită la Calcedon, fără a renunţa astfel la formula lui Chiril. Dacă pentru moment anumite cercuri identifică Calcedonul cu o respingere a acestor formule, atunci pentru susţinătorii lor apare nevoia de a le împinge

insistent alături de definiţia de la Calcedon ca fiind egale şi tot atât de valoroase. Unii s-au mai gândit probabil că în acest fel îi pot aduce pe monofiziţi iarăşi în Biserica imperiului, ceea ce a fost o dezamăgire, pentru că aceştia vedeau în Calcedon doar un antichirilianism pur. Oricum, o puternică propagandă prochiriliană s-a instaurat, care folosea diverse mijloace. Unul dintre acestea a fost Trisagionul liturgic, prevăzut acum cu un aşa-numit adaos „theopaschit”: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte – Care s-a răstignit pentru noi” sau formula mai simplă: „Unul din Treime a pătimit”. Ambivalenţa sare în ochi. Cine nu participa era suspectat de neloialitate faţă de Calcedon şi că ar ţine cu nestorienii. În fine, a urmat al doilea nefericit Sinod constantinopolitan în 553. Teodor de Mopsuestia a căzut în dizgraţia Bisericii şi sub *damnaţio memoriae*, cu toate că în patria sa era cinstit ca sfânt, iar în timpul vieţii sale nimeni nu i-a reproşat ceva referitor la învăţătura sa. Constantinopolul, care stătea sub presiunea arbitrară a lui Iustinian, a condamnat nu doar o învăţătură, dar şi un mare om. Condamnate au fost şi acele scrieri ale lui Teodoret prin care a purtat dispute cu Chirii. O dependenţă sănătoasă de Biblie şi exegezele sale literale erau aruncate peste bord – şi ar fi fost pierdute pentru totdeauna pentru Bizanţ, dacă creatorii de catene la unele capitole ale Bibliei nu ar fi salvat importante exegeze ale acestor doi teologi. Conform unei bune credinţe ortodoxe, Biblia se mai putea citi doar dacă puneai alături de carte un fragment al decretelor sinodale şi conform acestora răstălmăceai în sens „spiritual” ceea ce Biblia avea de spus.

Monofiziţii au persistat hotărâţi în a renunţa la cele stabilite la Calcedon; ei nu au putut fi câştigaţi nici prin hotărârile de la Constantinopol. Iar acest lucru s-a

reflectat şi pe plan politic. Se pare că ocupaţia persană asupra unor părţi din Asia Mică, din Siria, Palestina şi Egipt, la începutul secolului al VII-lea, poate fi pusă în legătură cu duşmănia monofiziţilor din imperiu. împăratul Heraclie ar fi putut rezolva problema perşilor, dar cum să meargă sub aspect politic mai departe, când erezia şi duşmănia din imperiu începuseră a se condiţiona reciproc! Cei care vorbiseră despre o singură lucrare în Hristos nu erau reprezentanţi neimportanţi ai Ortodoxiei calcedoniene. Patriarhul Sergiu, prieten al împăratului, a preluat cu bunăvoinţă astfel de formulări şi chiar cu bună-credinţă, căci nu era interesat de o doctrină a firilor, ci de Hristos Unul. Poate că astfel puteau fi îmblânziţi monofiziţii, deoarece chiar unul dintre protagoniştii lor, Sever de Antiohia, a explicat cu toată tăria, în ceea ce priveşte voinţa şi lucrarea lui Hristos, că nu se poate vorbi aici sub niciun motiv de dualitate. Nici apărătorii patriarhului Sergiu şi nici el însuşi nu erau interesaţi să îngroape doctrina definită cu privire la cele două firi. Ce era de înţeles aici era o aserţiune despre Hristos Cel concret, istoric; este ceea ce marea autoritate a Areopagitului a numit θεανδρική ενέργεια (lucrarea divino-umană). Dar tragedia dogmatică nu se lasă mult aşteptată – tragedie, din cauză că aici chestiunea religioasă a fost confundată cu una terminologică, şi pentru că termenii înşişi au fost introduşi din diverse părţi în mod diferit. Opozanţii lui Sergiu argumentau cu aristotelicul *agere sequitur esse*, adică ei vorbeau despre o stare a firilor şi, ca atare, trebuia să subordoneze doctrinei celor două firi în Hristos, în mod corespunzător, două lucrări. Prin urmare, aici o stare fundamentală, iar acolo o lucrare concretă. Aici ontologie, iar acolo învăţătura despre existenţă. Sergiu s-a lăsat povăţuit şi a fost de acord cu

Sofronie, patriarhul Ierusalimului, opozantul său, referitor la compromisul „Unul şi Acelaşi Hristos lucrător” (εις καί αύτός ενεργών). Astfel şi-a putut dobândi rezolvarea problemelor sale. Tot acum papa Honoriu propune, cu toată simplitatea, formula compensatorie *una voluntas*, şi din nou Sergiu a crezut că a găsit o cale de ieşire, deoarece el identificase această *voluntas* cu a sa εις ενεργών. Din monenergism a devenit monotelism. Disputa a început din nou şi iarăşi vorbesc cu emfază unul cu altul. În cele din urmă, Maxim Mărturisitorul, cel care a indicat formula de compromis a patriarhilor Sergiu şi Sofronie drept o soluţie bună, tratează întreaga problemă din punct de vedere terminologic şi lămureşte în mare măsură pe linie aristotelică – de mare interes filosofic, pentru preocuparea religioasă a lui Sergiu, totuşi mai mult sau mai puţin măruntă, deoarece – ca să ne întoarcem la aprecierea religioasă – un *real assent* nu prea avea ceva cu ea. Pentru el putea avea semnificaţie doar εις καί αύτός ένεργών. Dar anatemele erau de mai mult timp la îndemână oricând şi oricui, de la împărat până la episcopii mai mici, se folosea de ele. Problema monofizită a rămas totuşi nerezolvată, iar la scurtă vreme după aceea, neatinsă, deoarece atacul arabilor a scos definitiv Biserica lor de sub influenţa bizantină.

S-ar părea că teologia dogmatică a bizantinilor s-a epuizat singură în lupta cu monoteliţii, ca şi cum n-ar mai fi existat nimic pentru care să se mai certe. Însă aparenţa înşală.

La două generaţii după Conciliul de la Constantinopol, care a ridicat definitiv la nivel de dogmă în 680/81 învăţătura despre cele două lucrări şi două voinţe, izbucneşte disputa iconoclastă şi, la o primă privire, putem crede că dogmatiştii au găsit iarăşi drumul înapoi spre

misiunea lor de a recupera semnificaţia lui *lex orandi*. Dar aparenţele mai înşală încă o dată. A ajunge la această concluzie este pe deplin nemodern, căci astăzi icoana nu se bucură de mai puţină admiraţie şi pseudovenerare decât în secolele al VIII-lea şi al IX-lea. Trebuie doar să vedem totul cu claritate. Dacă ne oprim la izvoarele demne de crezare şi nu acordăm o încredere naivă tuturor ipotezelor posibile, nedovedite şi nedemonstrabile privind originea iconoclasmului, atunci primul, aşa-numit în mod eronat, duşman al icoanelor are ca preocupare clară grija pentru suflet. Dacă cineva este de acord să asculte cu obiectivitate izvoarele noastre, care ne vorbesc despre expansiunea cultului icoanelor din secolele al VI-lea şi al VII-lea, atunci poate să înţeleagă această chestiune. Aici a proliferat o nevoie conştientă de venerare, o goană după semne şi minuni, care dintr-o necesitate naturală trebuia să împingă spre fundal mijloacele de mântuire sacramentale clasice şi preocupările morale ale Bisericii. Ce este în aceasta o moştenire veche grecească şi ce nu este trebuie să rămână aici în mod metodic şi necesar în afara consideraţiilor, căci ceea ce trebuie discutat nu este în primul rând problema existenţei continue a elenismului în lumea creştină, ci problema care priveşte consistenţa interioară şi persistenţa teologiei creştine în Bizanţ. Episcopii Asiei Mici au procedat corect la început. I-au raportat patriarhului Gherman, care nu s-a arătat pe deplin neînţelegător, dar a crezut totuşi că trebuie să ia în considerare cele ce se întâmplau şi ca urmare a condamnat în cele din urmă demersul lor. În mod evident episcopii nu s-au lăsat sfătuiţi şi atunci nici nu era uzanţa ca un mitropolit, ca de exemplu cel de la Efes, să se lase prea mult influenţat de patriarh. Dar împăratul s-a implicat şi, după oarece ezitări, a emis decrete care condamnau pur

şi simplu cultul icoanelor. Şi aşa se instalează acum una dintre cele mai vehemente controverse pe care le-a văzut vreodată Bizanţul. Evaluarea ei devine dificilă şi din cauza faptului că noi cunoaştem numai scrierile prietenilor icoanelor şi doar într-un mod foarte limitat pe cele ale opozanţilor icoanelor. Că mai devreme sau mai târziu şi ei, cel puţin protagoniştii imperiali, au aruncat apa cu copil cu tot este un fapt de care cu greu te mai poţi îndoi. Ceea ce se remarcă în mod deosebit la prietenii icoanelor este că preocuparea pastorală în Asia Mică descreşte, dorinţa nestăvilită după minuni abia dacă se vede, în orice caz abia mai sunt discutate. Într-un mod cu totul de neînţeles – nu ştim care partidă a început cu acest lucru – chestiunea cultului icoanelor devine o problemă hristologică superstilizată şi, în consecinţă, se fac reproşuri nestorianismului şi monofizitismului şi vechilor erezii care se găsesc în cataloage.

Această argumentare pseudohristologică nu ar fi fost posibilă în cele din urmă, deoarece încercările de separare între caracterul ontologic al icoanei şi arta icoanei au rămas blocate de la început, iar acolo unde a fost făcută, nu a fost folosită în mod logic în controversă. Astfel, pentru a da legitimitate cultului icoanei a putut fi folosită aserţiunea Apostolului Pavel că Fiul este chipul (εἰκών) Tatălui Său ceresc, deoarece, în caz contrar, ar fi trebuit să i se refuze şi lui Hristos cultul ce i se cuvenea, ceea ce nu le-a trecut prin minte opozanţilor. Se deschide arhetipic, arhaic – un domeniu în care eşti incapabil de a discerne cu adevărat între icoană şi portret; să le accepţi într-adevăr ca esenţial diferite. Astfel, aceşti teologi, ca de exemplu Teodor Studitul, ajung uneori chiar în pericolul de a insinua un fel de unire ipostatică între Hristos şi icoana Sa.

Nu mai puţin importante mi se par a fi alte două

componente ale teologiei susţinătorilor icoanei. Icoana devine pur şi simplu sacrament. De exemplu, Ioan Damaschin, în măsura în care îmi dau seama, omite aproape în totalitate în cuvântările sale despre icoane să accentueze prioritatea tainelor în faţa cultului icoanelor, mai ales prioritatea liturghiei euharistice. A constata că aceasta nu era tema sa ar fi un alibi slab într-un asemenea context. Când vorbeşte în dogmatica sa despre euharistie, nu evită în niciun caz să vorbească despre cerinţele morale de care depinde acţiunea Tainelor; dar în cuvântările sale referitoare la cultul icoanelor formulează o singură propoziţie lapidară: „Εἴδον είδος θεού τό ανθρώπινον καί έσώθη μου ή ψυχή” – „Am văzut imaginea lui Dumnezeu în chipul omului şi sufletul meu a fost mântuit”.15 Este vorba mai puţin de anumite clauze morale, pe care Ioan nu le-a pierdut din vedere, decât de un accent care poate doar să umbrească privirea, când se referă la ceea ce este esenţial în cunoaşterea creştină.

Apoi cea de-a doua componentă nu ne mai surprinde: în ceea ce priveşte lucrarea mântuitoare, patriarhul Nichifor acordă chipului, icoanei, în mod clar întâietate faţă de Cuvântul lui Dumnezeu şi de Cuvântul propovăduirii bisericeşti. Din *fides* ex*auditu* devine o *fides exvisu*. Credinciosul este pur şi simplu îndemnat să nu se bazeze pe cuvântul care presupune un proces complicat de percepţie şi este supus unor neînţelegeri şi, ca urmare, să caute gnoza adevărată, nemijlocit şi fără eroare, în icoană.16

Se renunţă în felul acesta la însăşi teologia bizantină? Nu ştim ce s-a petrecut cu Patriarhul. Este aceasta mărturisirea unuia născut mai târziu, căruia îi este limpede cât de mult este înţepenită dogmatica bizantină în formule, cât de puţin sentiment religios mai poate stârni

acum, tocmai din cauza faptului că a ţesut conţinutul învăţăturii sale într-o reţea de formule atât de strânsă, încât cu greu mai poate respira? Sau este el omul Bisericii, omul unei ortodoxii politice, care nu vrea să pună în discuţie tezaurul de formule prin care şi cu care se poate controla loialitatea bizantinului faţă de Biserică şi stat, care ar putea aduce doar pagube acestei loialităţi? *Factum* rămâne în orice caz în picioare şi urmările apar forţat.

Creştinismul se vrea a fi credinţa milioanelor, aşa că din punct de vedere religios-fenomenologic nu poate fi omis faptul că nu putea fi menţinut de-a lungul secolelor un spiritualism pur, aşa precum – probabil – era regula în perioada timpurie a creştinismului. În plus, în niciun caz nu putem să ne închipuim uzurparea sferei sensibile în lumea manifestării religioase din această fenomenologie şi nicidecum în creştinismul care revendică prin dogma fundamentală a înomenirii lui Dumnezeu nu doar sensul istoric, ci şi sensul chipului, toate sensurile în general. Faptul că teologia susţinătorilor icoanelor a prezentat această chestiune este meritul lor, iar critica precedentă nu poate schimba nimic în această privinţă. Apărătorii imperiali ai furtunii icoanelor trebuie, prin excesele lor, să suporte neîndoielnic răspunderea pentru extremismele celeilalte părţi. Trebuie să mai notăm că teologii icoanelor, odată în vervă, au aprofundat *en passant* şi alte învăţături, peste care teologia trecuse deja în mod timid, de pildă, o teologie a materiei. Iar din meritele lor teologia s-a ales şi cu un câştig. A lăsat mulţimilor de credincioşi un câmp larg de manifestare a sentimentelor lor, a dorurilor şi a credinţei neînţelese, ceea ce nu mai putea fi găsit deloc sau doar cu mari eforturi chiar şi de cel educat în dogmatica ortodoxă de-a lungul timpului. Omul simplu ar fi fost depăşit de această dogmatică, chiar şi numai din

punctul de vedere al limbii; şi chiar dacă în Antichitatea târzie un Părinte al Bisericii aduce lămuriri, să mergi într-un magazin şi să auzi vorbindu-se în loc de pâine sau carne de substanţă şi fiinţă, acest lucru nu trebuia să dezamăgească. La fel vorbeau oamenii acum ceva vreme despre Teoria relativităţii lui Einstein. Acest câmp întins al unui pronunţat cult al icoanelor a fost preluat de Ortodoxia politică, inspirând mai mult patriotism decât orice dogmatică sau orice ideologie politică cu mari speranţe.

Totuşi, după cum s-a spus, nu lipsesc consecinţele pentru dogmatică. S-ar putea numi o stare de epuizare. Probabil controversa icoanelor este destul de potrivită pentru a da sens celor afirmate. În anul 787 s-a întrunit Al. Doilea Sinod de la Niceea, pentru a restabili cultul icoanelor şi a-l formula ca învăţătură de credinţă. Patriarhul Tarasie, cândva cancelar imperial, ridicat acum la noua sa poziţie, pentru că era nevoie în această situaţie de un bărbat echilibrat, cu experienţă politică, a condus acel sinod. I-a lăsat pe episcopi să vorbească cât au vrut, iar la sfârşit a impus o definiţie ce purta întru totul pecetea lucidităţii sale. Din hiperbolele emfatice ale controversei anterioare niciun cuvânt. Cultul icoanelor este permis, el este un cult relativ. Aceasta era suficient. Substanţa lucidă a controversei este preluată şi pusă într-o formulă inteligibilă. După părerea mea, Tarasie a procedat astfel din consideraţie pentru situaţia încă tulbure şi pentru potenţialul încă existent al iconoclasmului; poate şi din perspectivă teologică. Dar acţiunea rămâne totuşi paradigmatică. Teologia bizantină „se aprinde” o dată în fiecare secol şi astfel ajunge la o râvnă polemică ce renunţă cu greu la excese. După un oarecare timp agitaţia descreşte şi se ia ce este bun, se semnează şi se depune un extras al controversei. Dacă se dovedeşte a fi necesar ca

problema să fie din nou ridicată, atunci se face uz de respectivul extras, este repetat şi accentuat, dar nicidecum perceput ca emfază, implicaţii şi nuanţe cum a fost mai înainte. Un nou început conceptual, o oarecare readaptare la o nouă situaţie s-a încercat arareori. Uneori se pare că se cunosc doar lucruri vagi despre demersurile anterioare. Controversa iconoclastă nu înseamnă începutul acestei dezvoltări. El se poate data cu aproximaţie în secolul al VI-lea, tocmai atunci când are loc marşul triumfător al Florilegiului teologic, care este expresia literară a acestei atitudini. Dar să ne întoarcem încă o dată la disputa icoanelor. În cea de a doua perioadă se mai încearcă o dată a se reactiva vechea emfază, într-adevăr să se supraliciteze. Mărturie stau Teodor Studitul şi patriarhul Nichifor. Totuşi de la mijlocul secolului al IX-lea acest ultim elan slăbeşte cu totul. S-a atras deja atenţia cât de puţin poate fi extras din ceea ce au de oferit teologii ambelor părţi, atunci când, sub Alexie I, disputa cu privire la evaluarea icoanelor ameninţă să izbucnească din nou. Nici mai târziu, după toate acele controverse, nu s-a încercat o teologie detaşată a icoanelor. Acolo unde se vorbeşte despre temă, este vorba de catalogarea ereziilor care au ameninţat cândva Bizanţul; aici este pomenit şi iconoclasmul şi se aminteşte pur şi simplu de definiţia din 787. Rareori se încearcă o nuanţare sau alta. Probabil mai semnificativ este modul în care, de pildă, împăratul Manuel al II-lea răspunde reproşurilor unui mahomedan cu privire la tema noastră – un împărat care cunoaşte bine problemele teologice şi are o judecată clară. În fond, la Manuel cultul icoanelor se distinge cu puţin de cinstirea pe care cineva o arată portretului unei personalităţi îndrăgite! 17 Desigur, toate acestea nu au nimic de-a face cu răspândirea uriaşă şi intensificarea cultului icoanelor

printre bătrâni şi tineri. Ei nu aveau nevoie de o nouă formulare a teologiei, dacă aici se pune de fapt problema teologiei.

În ceea ce priveşte formalizarea dogmatică, una dintre cele mai grăitoare mărturii apărute la scurtă vreme după disputa referitoare la icoane este controversa care a izbucnit asupra adaosului la Crez, adică, privind învăţătura despre Duhul Sfânt, despre care Sinodul Niceeo-Constantinopolitan, constată simplu: „care de la Tatăl purcede", ceea ce în Apus a fost schimbat în: „de la Tatăl şi de la Fiul (*Filioque*) purcede". La început controversa a fost doar o problemă de liturghie şi de disciplină bisericească. Sinodul de la Efes (431) a hotărât că nu este îngăduită formularea unui alt Crez decât cel niceean (care în realitate fusese deja transformat în niceeo-constantinopolitan!). Cum trebuie să interpretăm asta? Chirii al Alexandriei, de exemplu, nu vedea aici nicio limitare pentru viitoarele sinoade, nici măcar pentru propriile sale formulări, ci doar o respingere a unor noi formulări individuale îndoielnice.18 Sinoadele au acţionat în conformitate şi au prezentat periodic simboluri modificate şi lărgite. Totuşi, Fotie a argumentat că adaosul apusean îi nedreptăţeşte pe Sfinţii Părinţi de odinioară şi îi prezintă ca neştiutori. Când pare să accepte faptul că niciun sinod anterior nu acoperea în nicio formă adaosul apusean, el omite că patriarhul Tarasie a prezentat la Sinodul de la Niceea din 787 un crez în care se spune că „Duhul vine de la Tatăl *prin* Fiul (δι υιού)".19 Nimeni nu l-a contrazis şi la scurt timp după aceea un papă a aprobat acest crez. Bineînţeles, în favoarea opoziţiei patriarhului Fotie vorbea faptul că pentru acest adaos Apusul nu putea face referire la niciun sinod şi că el schimbă în mod radical Crezul vechi, văzut din perspectiva unei dogmatici

acribice. Totuşi nu s-a rămas la o dispută privind legitimitatea adaosului; Fotie era pregătit – nu întotdeauna cu aceeaşi intensitate – să vadă în numitul adaos o erezie. Şi astfel s-a născut o controversă care s-a extins de-a lungul secolelor şi i-a dat în cele din urmă Ortodoxiei politizante un instrument la îndemână să acuze Roma de o credinţă greşită. Acuzele aduse Apusului nu erau prea bine fundamentate. Chiar dacă, făcând abstracţie de *Confessio Tarasii*, Simbolul răsăritean nu cunoaşte un astfel de adaos, totuşi Fotie nu se prea poate baza cu adevărat pe teologii de limbă greacă predecesori, printre ei Sfinţii Părinţi ţinuţi la mare cinste. Deja Athanasie se află pe linia ce corespundea cu a latinilor; 20 şi mai mult, Chirii cu formula sa „δί άμφοίν… έκ πατρός καί υιού" („din ambii, din Tatăl şi din Fiul") 21 şi formularea lui Tarasie δι υιού corespunde nu numai gândirii lui Maxim, dar se găseşte şi în *Expositio* al lui Ioan Damaschin.22 Faptul că un paratactic καί έκ era respins din ce în ce mai mult ţine de limitarea metodică a noţiunii de αρχή, principiu, prin care s-a definit totodată în Răsărit αρχή, mai exact spus πρώτη αναίτιος αρχή, principiul prim necauzat, care în Treime poate fi doar Tatăl; un astfel de principiu se opune oricărei dublări. Dacă pentru restul Fotie nu recunoaşte nimic din nuanţele teologilor greci anteriori, cu greu se poate vorbi de *mala fide*. Dar şi aşa este din ce în ce mai clar că a ei fost de fapt un filolog renumit, dar nu se pricepea întotdeauna foarte bine la istoria dogmaticii Bisericii sale. Dar prin metoda sa el se află totuşi pe linia de dezvoltare a învăţăturii greceşti despre Treime în măsura în care caută mereu ca punct de plecare Persoanele divine şi nu, precum Apusul, esenţa comună. În ceea ce priveşte locurile mai vechi referitoare la καί έκ sau δια, el face uz, şi cei mai mulţi dintre urmaşii săi fac uz, de distincţia dintre veşnica

purcedere a Duhului Sfânt şi a sa *missio ad extra*, trimiterea sa în istoria mântuirii. După aceea niciodată nu se interpretează fără arbitraritate exegetică toate locurile unde se vorbeşte despre participarea Fiului la această *missio* în istoria mântuirii. Din partea opozantului apusean nu se mai constată nicio analiză exegetică. În repetate rânduri unul vorbeşte cu celălalt; şi niciuna dintre cele două părţi nu a dorit să înţeleagă că la fel i s-a permis celeilalte abordări intrinsec sistemice să apere ceea ce îi este propriu. S-a vorbit cu glas tare despre erezie, Răsăritul chiar mai mult decât Apusul, care, dincolo de controversă, era încă în posesia unei învăţături augustiniene despre Treime, deschisă misticii Treimii. În contrast, expresia răsăriteană monotonă, mereu repetată, *epatre soloy* era reactivată în conţinut în cele mai neobişnuite circumstanţe. Ici şi colo formula însemna cu greu ceva mai mult decât o mărturisire de credinţă cu buzele din partea Ortodoxiei politice, făcută întotdeauna atunci când o schimbare politică era considerată propice. Oricum, semnificativ este faptul că încă în perioada ultimului val de dezvoltare dogmatică în Bizanţ, în palamism, care urmează a fi tratat, aceste formule greoaie s-au dovedit deodată întru totul inutile. A constata contrariul înseamnă a ridica formulele palamismului, transmise mai departe în paranteză şi „amintite” ici şi colo, la rang de esenţă. Se poate face mai târziu, în mod speculativ; întrebarea la care ar trebui să se răspundă este dacă adepţii palamismului au făcut acest lucru.

În rest, trebuie să se recunoască faptul că în mod evident unora dintre gânditorii bizantini li s-a părut că disputa era, înainte de toate, mult exagerată, că nu ar aduce nimic nou din punct de vedere religios. Câţiva dintre ei, de pildă, Georgios Filosoful, un corespondent al lui

Dimitrie Kydones23 sau Akropolitul24 au pledat pentru renunţarea la controversă şi limitarea doar la mărturisirea celor exprimate în scris. Ar fi fost nechibzuit să se anuleze aceste propuneri pentru că vin de la oameni care erau din când în când pe picior de război cu dogmatica ortodoxă. Ei erau suficient de educaţi din punct de vedere teologic şi posedau probabil destule cunoştinţe asupra limitelor teologiei în comparaţie cu dogmatiştii contemporani.

Dacă se examinează diversele probleme dogmatice din perioada împăratului Manuel I, discutate adesea cu o adevărată paradă de erudiţie la sinoade şi conferinţe, atunci se poate constata şi aici, cu bunăvoinţă şi apoi prin speculaţie efectivă, ceva asemenea unei noi revizuiri a tradiţiei dogmatice din secolele al V-lea şi al VI-lea. Probabil chestiunii în cauză i se acordă puţin prea multă legitimitate. Luate în considerare aceste controverse, mi se pare că ele îmi arată doar cât de uşor se poate ajunge la confuzie dacă ai citit Biblia cu nepărtinire şi după aceea a trebuit să o compari cu rezultatele unei dogmatici care a îmbogăţit hotărârea de la Calcedon cu conţinutul formulei lui Chiril. Aceasta ne spune că, de exemplu, renumitul text „Tatăl este mai mare decât mine”, asupra căruia existau atunci dispute – de fapt, urmare a unui import din Apus –, a înregistrat nu mai puţin de cinci moduri de interpretare şi că în cele din urmă cea mai simplă dintre ele a dobândit recunoaştere, probabil pentru că în spatele ei trebuie să se fi aflat împăratul.25 În orice caz rămâne iarăşi doar un singur punct de plecare, indiferent cât de reprezentative erau celelalte.

Un impuls neaşteptat a primit din nou dogmatica bizantină odată cu palamismul. În ciuda tuturor datelor pe care această învăţătură le caută în tradiţie, ea reprezintă totuşi un nou început de o calitate deosebită, aşa-numita

renunţare la disputele nesfârşite asupra problemelor hristologice şi întoarcerea la învăţătura despre Dumnezeul cel simplu, Dumnezeul misticilor. Exprimat oarecum hipercritic: palamismul nu prea are nevoie de o învăţătură despre Treime, cu deosebirile ei atât de dificile între deofiinţime şi ipostasurile independente, cu atât mai puţin de o antropologie hristologică. El a pornit cu scopul de a întări şi apăra experienţa mistică, care s-a dezvoltat alături de teologia dogmatică. Întrucât nu mai exista îndoială cu privire la articularea pretinsei experienţe mistice a vederii excepţionale şi isihaste a lui Dumnezeu, pentru că monahismul este tabuizat ca purtător al acestei experienţe, palamiţii se văd forţaţi să pună în joc propoziţiile fundamentale, filosofice şi decisive ale învăţăturii bizantine despre Dumnezeu şi să introducă în principiul divin diferenţe reale. Fără îndoială ei au fler pentru ceea ce este inefabil, ce nu poate fi exprimat, dar sunt pe punctul de a dezavua din nou acest fler, atunci când îl etichetează din nou cu diferenţe care sunt în mod necesar supuse criticii filosofice, deoarece ei înşişi extrag criteriile de diferenţiere din nou din filosofie. În fine, palamismul înseamnă imposibilitatea unificării teologizării cu ajutorul noţiunilor filosofice, cu o teologie ale cărei principii de cunoaştere sunt plasate în experienţa mistică. În principiu, în dispută este vorba de următoarea întrebare: care teologie are *singură* dreptul de a exista, cea dogmatică tradiţională sau cea mistică. Şi din nou se dezvăluie incapacitatea bizantină fundamentală faţă de ambivalenţa mijloacelor, faţă de un ţel vizat, care, conform naturii sale, poate fi perceput doar prin aproximare.

Legaţi de tradiţie, în pofida a toate, palamiţii caută mai întâi să descopere la Sfinţii Părinţi de altă dată învăţătura lor despre deosebirea reală între Fiinţa lui

Dumnezeu şi modul Său de operare (energiile Sale). Ei mai găsesc ceva ce poate fi folosit în scopurile lor, în special aserţiuni în imnurile bisericeşti; dar nu în puţine cazuri ei torturează textele fără a ţine seama de armonia lor, doar pentru a-şi le adjudeca. În fine, nu le scapă nici lor, că în principiu ele sunt mai noi. Acum monahii atoniţi26 înşişi (în al lor *Tomos Hagioreitikos*) explică într-un mod uimitor că ei reprezentau de fapt o nouă fază a Revelaţiei, un fel de epocă a Duhului Sfânt. Palamismul este una dintre cele mai radicale faze ale gândirii teologice a bizantinilor – poate un fel de concentrare a puterilor foarte intime, de retragere într-un bastion spiritual, prin care viitorul poate totuşi să supravieţuiască, în măsura în care putea sau ar fi putut fi periculoasă, sub toate celelalte aspecte, provocarea gândirii scolastice apusene pentru ortodoxia bizantină.

În orice caz această provocare mai trebuie amintită în câteva cuvinte. Ea se suprapune din punct de vedere temporal, dar nu cauzal, cu mişcarea palamită; după cum se spune, ea se bazează pe o întâmplare, pe traducerile textelor scolastice renumite, înainte de toate a lucrării lui Toma din Aquino, *Summay* de către Dimitrie Kydones. Cu palamismul, scolastica se loveşte de întrebarea referitoare la dialectică în teologie. Dialectica este cea care caracterizează în primul rând scolastica şi o extrage din epocile anterioare: în primul rând după ea trebuie să se orienteze cel puţin orice *pro* sau *contra*; ea este în acelaşi timp factorul decisiv dacă este vorba de confruntare cu diferenţele palamite dintre fiinţă şi lucrare în Dumnezeu. Pătrunderea scolasticii, în primul rând promovată chiar de Curte, a dus la tensionarea puternică a relaţiei încă neclare a teologilor bizantini cu filosofia. Nu mai era suficient să se şteargă sau accepte pe alocuri, căci era

vorba de decizii fundamentale, mai mult sau mai puţin refuzate până atunci. Decizia era în mod evident îngreunată de sistemul Ortodoxiei politice, care se pronunţa pentru izolare de tot ce este străin, în fine, pentru discriminarea drept-credinţei latine şi exprima teamă faţă de pretenţiile primatului papal roman. Susţinătorii scolasticii latine au ajuns să fie suspectaţi chiar de trădarea tradiţiei din patria lor, a legilor interne ale societăţii bizantine, chiar dacă ceea ce apărau era în esenţă legat prin mii de fire de tradiţia grecească. Unii dintre susţinători au trebuit să plătească din greu pentru „trădarea" lor. Totuşi nu poate fi negat faptul că discuţia asupra punctului de vedere şi metodei teologiei ortodoxe a primit atunci un stimulent sărbătoresc. Una dintre cele mai importante contribuţii a fost furnizată de Varlaam de Calabria, un veritabil bizantin, indiferent ce i-au reproşat mereu opozanţii săi palamiţi. El nu a fost un vestitor al teologiei latine, cu toate că o cunoştea într-o oarecare măsură. I-a reproşat lui Toma din Aquino raţionalismul exagerat.27 De fapt, el nu exclude silogismul din teologie, pe care îl consideră valabil doar atunci când sunt eliminate toate premisele revelaţiei.28 Conform părerii mele, este frivol, dacă nu chiar absurd, să fie acuzat de agnosticism, aşa cum s-a şi întâmplat. Lui îi este limpede că fiecare controversă teologică, sub toate aspectele sale, este condamnată eşecului dacă între partide nu apare în cele din urmă acel acord (ομόνοια) care poate veni doar din credinţa religioasă comună. Palama, care la început s-a confruntat naiv cu silogismul, cu greu a putut să se ridice împotriva concluziilor lui Varlaam, primul său opozant. S-au certat unul cu altul, până când Palama a luat decizia retragerii radicale în experienţa mistică. Dar el nu a rezistat; s-ar părea, să zicem, că el a practicat această

retragere doar atunci când dorea să închidă gura opozantului. Atunci era doar misticul care vedea lumina Taborului, singurul care avea de fapt dreptul de-a vorbi despre Dumnezeu.

Însemnătatea lui Dimitrie Kydones rezidă în primul rând în faptul că în Apologiile29 sale a prezentat cu deplină claritate părţile întunecate ale sistemului ortodoxiei politice, ca să pună astfel bazele unui drum pentru o depăşire raţională a dificultăţilor dintre Răsărit şi Apus. El, ca şi fratele său, Prohor, nu au tradus doar din scolastici, ci au degajat metoda tomistă a opozanţilor lor, chiar şi cea referitoare la Varlaam, de o serie de interpretări false. În fine, George Scholarul a fost acela care a văzut cel mai limpede problemele în cauză şi le-a formulat într-un mod clar. Cu el începe adaptarea scolasticii, care era utilă Bizanţului, nerenunţând în niciun caz la ceea ce îi era propriu. El a fost destul de puternic să fie prietenul latinilor, în sensul de preluare a metodelor ştiinţifice, fără a uita nicio clipă de Bizanţ.

În general însă Bizanţul a respins scolastica. Acesta era şi neîndoielnicul său drept şi la *prima vista* era şi necesar pentru menţinerea sistemului Ortodoxiei politice. Dacă vedem în scolastică mai mult decât o problemă a metodei teologice, îl recunoaştem ca unul din marile începuturi ale omenirii pe drumul unei îmblânzite *ratio*; astfel, Bizanţul şi-a răscumpărat lepădarea sa cu renunţarea la participarea în plămădirea spiritului modern.

Această ultimă perioadă a adus cu sine şi câteva aspecte noi în relaţia bizantinilor cu tradiţia lor de factură teologică, mai exact spus, în relaţia lor cu Sfinţii Părinţi ai Bisericii. A fost deja menţionat faptul că în interpretarea lor, Palama nu a procedat fără asprime. Reproşul nu este de origine modernă, chiar şi unul dintre prietenii lui de

atunci, Grigorie Akindyn, i-a adus reproşuri. Acestei nemulţumiri îi datorăm probabil una dintre cele mai bune contribuţii bizantine la hermeneutica Sfinţii Părinţi, pe care fiecare participant la controversa palamită ar fi trebuit să o fi exprimat.30 El pleacă de la fragmentarea substanţială a fiecărui discurs despre Dumnezeu, indică diferenţele genurilor literare de care se foloseşte patristica în sensul că o formulare imnică urmează alte legi decât tratatul teoretic, şi accentuează cu tărie legătura istorică, trimiterea unei aserţiuni la o polemică foarte precisă din perioada respectivă. Modalităţile sale de interpretare vorbesc despre compararea limbajului unuia şi aceluiaşi Părinte bisericesc în diferite locuri ale operei sale, despre posibilitatea de comparare cu autori de acelaşi calibru. Iar ultima sa instanţă este *sensus ecclesiae*.

4. SISTEME MISTICE

Dacă s-a ajuns aproape la victoria totală a palamismului în lumea bizantină, aceasta s-a datorat în primul rând faptului că, în timp ce adepţii săi puteau să se întoarcă mereu la tradiţia teologiei mistice, din loc în loc el s-a dezvoltat împreună cu teologia dogmatică, preluând însă arareori cunoştinţe de la ea.

La început stă, ca întotdeauna, Origen. Gândirea sa este în primul rând cosmică. Într-o piramidă a existenţei, în vâri se află cel mai mare, Dumnezeu autosuficient, monadele, care se revelează într-o perioadă istorică mai târziu ca Triadă, Treime, o Dumnezeire, care nu poate fi concepută nicio clipă fără puterea creatoare. O lume de spirite pure îşi datorează originea acestei lucrări, spirite care se bucură în pace şi fericire de recunoaşterea monadelor, până când o parte dintre ele sunt cuprinse de κόρος, de acea suprasaturare de fericire, care le-am pinge spre cădere. Ca pedeapsă, Dumnezeu le alungă în materia

creată special în acest scop şi numai în acest scop; dar după adâncimea căderii, această materie devine tot mai dură, până la acel stadiu când din spiritul căzut apare omul. Omul este spiritul sub pedeapsă, iar căderea spiritelor este începutul κίνησις, mişcării. Eonii trec, noi spirite cad, încearcă să se ridice şi cad din nou. Dar deasupra întregii desfăşurări cosmice domneşte οικονομία lui Dumnezeu, înaintevederea Sa, conform căreia toate cele căzute să găsească, în cele din urmă, drumul înapoi spre pace şi în monade. Această επιστροφή, întoarcere înapoi, este ca urmare singura lucrare adevărată, care este pusă şi în faţa omului. Mijlocitor al dematerializării, al întoarcerii, este Dumnezeu Logosul, Care se lasă umbrit de materie şi devine Om asemănător omului şi prin exemplul Său arată drumul înapoi. Prima treaptă a acestei întoarceri este πράξις, adică asceza, stăpânirea patimilor, prin care tot ceea ce este aşa-zis legat de trup să fie anulat, iar omul să devină „pneumatic”, până când, în cele din urmă complet spiritualizat, să fie scăldat de strălucirea lui Dumnezeu; chiar dacă trebuie luată în considerare şi repetarea căderii.

Cu greu i se dă dreptate lui Origen, dacă i se cercetează sistemul care a fost schiţat aici pe scurt şi fragmentar, ca unul bine structurat, invariabil şi, în cele din urmă, valabil. Origen face încercări, eseuri, şi nu ajunge niciodată la capăt. Nu pentru că i-ar lipsi puterea gândirii, ci pentru că în calitate de „persoană cu experienţă” cunoaşte exact limita dintre formulări şi experienţă şi vrea să o poată valorifica mai degrabă ca ajutoare decât ca sistem. Faptul că Origen, aşa-zis sub chipul lui Evagrie, a căzut definitiv sub anatema Bisericii în 553 este legat de câmpul noţional strâmt al „dogmaticienilor”, care nu se mai gândeau să considere ca

fiind valabile, în secolul al VI-lea, valorile religioase din formulările experimentale din secolele al III-lea şi al IV-lea. Totuşi, nici Origen, nici Evagrie nu puteau fi eliminaţi din lume printr-o hotărâre a unui Sinod, nici măcar din cea bizantină!

În tradiţia lui Origen se află unul dintre Sfinţii Părinţi cappadocieni, Grigorie de Nyssa, de fapt membru al ierarhiei bisericeşti, dar mai degrabă *nolens* decât *volens*. Adevăratul său interes era dedicat în totalitate marilor probleme referitoare la desăvârşirea spirituală, iar în acest context el este urmaşul genial al maestrului

Origen. El ştie că în cunoaşterea adevărată a lui Dumnezeu există limite strânse, care cu greu ajung dincolo de un „căci”. Omul poate înţelege veşnicia doar ca timp şi existenţa întotdeauna doar ca treapta cea mai de sus a propriei sale existenţe contingente, iar Dumnezeu rămâne „frumuseţea cea fără speranţă”. Cu fiecare apropiere, Dumnezeu se îndepărtează tot mai mult. Aşa va avea loc la acest nivel al gândirii sale κίνησις, mişcarea, starea de fapt a omului, dar, însăşi fericirea sa. Επιθυμία, râvna, îl împinge tot mai departe, căci drumul prin contemplarea naturii, θεωρία φυσική, deci contemplarea*ration es* Creatorului în creaţie şi istoria mântuirii, dezvăluie de fapt doar pura existenţă a lui Dumnezeu şi nimic din Fiinţa Sa, dar omul află prin aceasta ceea ce este exprimat în sublimul cânt al lui Solomon: „Iubitul a întins mâna prin despărţitura zidului, iar sufletul mi-a tresărit la atingere”. În cele din urmă Grigorie vede profitul întregii sale căutări în căutarea însăşi. „Găsirea stă în căutare şi în a căuta mereu, aceasta este plăcerea a ceea ce cauţi”. 31 Vederea mistică a lui Dumnezeu constă în dorul de ea, iar strădania veşnicei căutări este compensată de fericirea care stă în progresul ca atare, deoarece acest progres nu aduce doar

noi cunoştinţe, ci este purtat de forţa iubirii crescânde, de ερωτική δύναμις. Dumnezeul din depărtare şi care se depărtează mereu este în acelaşi timp aproape, a devenit om în Hristos şi dezvăluie în felul acesta nesfârşit de multe din Fiinţa Sa – aici este adevărul. Căci existenţa adevărată este viaţa; acesta este adevărul, care nu poate fi tradus în cunoştinţă.32 Astfel mistica lui Grigorie rămâne într-o ambivalenţă deosebită cu privire la apropiere şi depărtare, mişcare şi stare de linişte; într-adevăr, starea de linişte şi mişcarea sunt identice. Maxim Mărturisitorul va vorbi într-un alt context despre lipsa de speranţă a acestui „a fi purtat într-acolo" (αεί φέρεσθαι). Dar Grigorie nu decretează o soartă a lumii asemenea lui Origen, ci vorbeşte despre mistic aici, în această lume. Iar antinomia sa nu trebuie înţeleasă din perspectivă dogmatică, ci ca expresie a unei experienţe care este comună tuturor misticilor, şi anume apropierea aproape absolută a nimicului în starea de cea mai profundă adâncire în Dumnezeu.

Mai strâns pe urmele lui Origen decât Grigorie de Nyssa se află contemporanul său Evagrie din Pont, 33 doar că el este vizibil mai puţin interesat de evenimentele cosmice decât marele său maestru. Evagrie alcătuieşte din monahismul egiptean, care avea bineînţeles idealurile sale, dar îi era greu să le exprime, cel puţin parţial, o grupă cu conştiinţa de sine, la marginile exterioare ale societăţii bizantine, cu principii solide despre fiinţa omului şi misiunile sale speciale. Atât pentru el, cât şi pentru Origen, lumea este împărţită în trei: pe de o parte, monada sfântă a Dumnezeirii, care se revelează doar în credinţă ca Treime, pe de altă parte, imperiul materiei şi, între acestea, regatul spiritului, de care aparţine şi omul. Monada este caracterizată şi definită printr-o absolută

lipsă de mişcare (οὐ κινείται); mişcarea este fiinţa păcatului şi a căderii din această monadă. Prin cădere, spiritul (νους) pierde unitatea fiinţei sale şi devine o jertfă a triadei: νους, ψυχή (suflet) şi σώμα (trup material), cu consecinţa unei deosebite παχύτης, ceea ce ar putea fi oarecum tradus cu greutate o limitare a conştiinţei de sine la ceea ce este dat în mod nemijlocit de simţuri. Drumul de întoarcere spre unitate este adevărata sarcină a omului. El începe cu πράξις, lucrarea ascetică, purificarea pentru cunoaşterea mai înaltă, care trece dincolo de simţuri, o lărgire a conştiinţei de sine, care să se reverse în απάθεια, lipsa de patimi şi deplina libertate a spiritului. Această libertate are ca rod dragostea, αγάπη, pe care Evagrie o aşază, din când în când, pe aceeaşi treaptă cu άπάθεια. Această dragoste este un punct special în sistem. S-ar putea considera că ar fi mai degrabă o dragoste pentru o cunoaştere deosebită decât un sentiment de afecţiune faţă de Dumnezeu, aşa după cum a fost caracterizată de Grigorie de Nyssa. Dar probabil că i se face o nedreptate lui Evagrie, care se mişcă într-un sistem lingvistic ce i-a permis cu greu să evite acuza intelectualismului, cu toate că faţă de ceea ce îl caracterizează cu privire la νους, de fapt, la principiul spiritual, nu ar fi drept faţă de el să se vorbească numai de intelect. În orice caz, această dragoste nu pare a fi scopul final creştin, ca la Vasile, iar despre o deschidere spre lume nici nu se poate vorbi. Poate că aici zac motivele din pricina cărora în Bizanţ „lumea” şi monahismul, acolo unde este cea din urmă conştiinţă de sine de tip evagrian, se dezintegrează atât de radical.

Consecinţa lipsei de patimi este „golirea spiritului”, starea de pace şi – cuvântul-cheie pentru viitor – ησυχία, liniştea. În această stare omul stăruitor are capacitatea de a primi θεωρία φυσική, care nu are nimic de-a face cu

ştiinţa lumească, chiar dacă se întâlneşte cu ea în obiectele materiale. Ea nu este accesibilă gândirii raţionale pure, ci doar unei perceperi mai înalte, purificate. Dar ultimul scop nu este nici această *theona*, ci *theologia* într-un sens specific, cea mai înaltă treaptă în cunoaşterea lui Dumnezeu, identică cu *gnosis* lăuntrică (γνώσις ουσιώδης); este o vedere fără noţiuni şi astfel şi fără acea „imagine a cunoaşterii" şi atinge nemijlocit fiinţa lui Dumnezeu. Orice altă cunoaştere este incompletă, pentru că este indirectă. Spiritul golit se va umple de lumina copleşitoare a Treimii. Pentru aceasta nu este nevoie de extaz. Chiar νους devine „locul lui Dumnezeu". Această cunoaştere îl lămureşte pe om şi aduce cu sine o măsură nespus de mare de fericire. În acest punct nici măcar limbajul atât de „intelectualizat" al lui Evagrie nu se mai mulţumeşte cu terminologia de până atunci, şi introduce expresia „simţul spiritului", pentru a explica ceea ce gândeşte. Din această cauză, mistica sa a fost învinuită de senzualism, cu totul pe nedrept, pentru că nu s-a văzut că aici nu era vorba de nimic altceva decât de o aporie a limbii, iar el doreşte doar să clarifice ceea ce poate fi numit de altfel doar cu un singur termen πληροφορία (plinătate). La acest ultim nivel ia cuvântul şi hristologia lui Evagrie – acea hristologie care a dus între altele la condamnarea lui sinodală. Rolul lui Hristos este cel al unei *causa exemplans* într-un proces de mărire. În cunoaşterea intrinsecă a Treimii se întâlnesc specimenul şi succesorul: misticul iluminat stă acum în faţa lui Dumnezeu, aşa cum stă Hristos cel transfigurat înaintea Tatălui. Ideea de egalitate întru fiinţă este aproape, iar denumirea misticilor desăvârşiţi de *iso-creştini* nu face nimic pentru a o înlătura.

Deja θεωρία φυσική îl duce pe om în împărăţia

cerului. Dar *gnosis* a Treimii „co-extensivă cu substanţa spiritului şi transcendând imortalitatea sa” 34 este însăşi împărăţia lui Dumnezeu. Lumea de dincolo poate aduce o ultimă întărire a acestei stări. Este accesibilă chiar de aici.

La Evagrie se putea susţine panteismul, ceea ce s-a făcut. În istoria misticii se va încerca acest lucru în repetate rânduri şi în legătură cu alţii. Nu se va obţine niciun câştig, deoarece fiecare mistic, chiar atunci când vrea să vorbească despre ultima sa experienţă, eşuează şi trebuie să eşueze pur şi simplu din pricina limbajului şi a caracterului lui inaccesibil. Patosul grandios al respectivei mistici este evident, iar primejdia ei pentru dogmaticianul sârguincios este de înţeles. Însă Evagrie nu dorea în niciun caz să fie dogmatician, ci să-i dea expresie experienţei. Şi chiar dacă a avut şi alte ţeluri, atunci nici intervenţia în ordinea acestei lumii sau chiar a statului şi a societăţii, ci numai îndrumările indivizilor de elită, ale monahului sau ale celui care nu dorea să se preocupe de cele ale lumii ştiu spre ce se tinde şi unde se află desăvârşirea.

Chiar dacă învăţătorii vieţii spirituale de mai târziu au tratat problema de preferinţă în mod selectiv, de-a lungul întregii perioade bizantine consecinţa este de necontestat. Ei aveau cu atât mai mult dreptul de a o faces. Evagrie însuşi şi-a cuprins parţial învăţătura sa în câteva centurii. Ele nu sunt înţelese totuşi în baza principiului lor structural sau al finisării mereu nedesăvârşite artistic a cugetărilor singulare, sau mai mult ca un sistem riguros, cât mai ales ca nişte imbolduri conceptuale.

Este Dionisie Areopagitul criticul lui Evagrie, susţinătorul instituţiilor, reprezentantul societăţii bizantine şi al standardului ei? Unele lucruri vorbesc în acest sens. Însă nu trebuie să trecem cu vederea că în sistemul

ierarhiilor sale nimic din ceea ce este lumesc nu-şi găseşte loc, niciun stat şi nici chiar un împărat tabu. Dacă reprezintă vreo instituţie, atunci este doar ierarhia bisericească. Şi el cunoaşte mărirea, dar nu are nicicum de a face cu „mobilitatea socială”. Este vorba de pură teologie şi, s-ar putea spune, această teologie este mai genuină decât aceea a lui Grigorie de Nyssa sau Evagrie, pentru că el vorbeşte în primul rând despre Dumnezeul cel „atractiv” şi nu despre omul care moare, despre emanaţii şi progresele în iluminare. Şi la el se află în vârf o monadă divină. Sub ea o Triadă-emanaţie: înţelepciune, putere şi pace, într-un fel de existenţă inter-lumească. După aceea urmează cele 9 cete ale îngerilor şi după acestea treptele ierarhiei bisericeşti până la laic, iar aici monahul este aşezat, în orice caz, mult sub preot. Acestui sistem de ieşiri şi emanaţii îi corespunde totodată un sistem atent gradat al iluminărilor, astfel încât lumina dumnezeiască devine din treaptă în treaptă tot mai slabă în jos; adică fiecare treaptă are parte doar parţial de iluminarea celei de deasupra ei. Transcendenţa lui Dumnezeu este absolută, dar cum să meargă mai departe solitarul, legat de treapta sa ierarhică, exact ceea ce Evagrie apăra cu atâta ardoare, rămâne în primul rând fără răspuns. Este de înţeles că aici se impune ideea referitoare la legătura continuă cu Antichitatea târzie. Bineînţeles, se poate argumenta că, având în vedere distanţa nemărginită a lui Dumnezeu chiar faţă de cel mai înalt rang al îngerilor, distanţele dintre treptele ierarhice individuale devin nerelevante. În plus, Areopagitul accentuează cu aceeaşi intensitate apropierea lui Dumnezeu, ca şi depărtarea Sa; aceasta înseamnă accesul nemijlocit al fiecărei dintre treptele ierarhice la însuşi Dumnezeu. Şi, în plus, nu trebuie să se piardă din vedere, în legătură cu ierarhiile sale, micul tratat de

teologie mistică, unde se pomeneşte marginal despre ierarhii.

Se pare totuşi că nu s-a acţionat astfel încât mistica dionisiană să devină plăcută bizantinilor. Ei vedeau în ierarhia lor modul cum vieţuiau şi trăiau, doar foarte rar o instituţie entuziastic-mistică. Ei preferau să se lase instruiţi pe drumul mântuirii de acei „părinţi pneumatici", care nu trebuiau să aparţină în mod obligatoriu de ierarhie, ba chiar s-au distanţat adeseori în mod conştient de ierarhie şi bineînţeles gândeau mai degrabă din perspectivă evagriană sau dionisiană. Probabil că importanţa lui Dionisie în ceea ce priveşte Bizanţul sălăşluieşte mai puţin în domeniul misticii decât într-altul. Autorul, totuşi neîndoielnic Petru Piuarul, 35 unul dintre protagoniştii contestaţi ai monofizitismului, pare să fi fost un om al Bisericii, care la ceasul conştientizării a simţit „ceea ce nu era religios" în disputele dogmatice şi în mijloacele de luptă din vremea sa şi, plecând de aici, lipsa de demnitate a episcopatului perioadei sale. El a dorit probabil să aşeze noi norme prin teologia sa negativă şi, altfel spus, să relativizeze întreaga teologie dogmatică; poate că prin ierarhiile sale dorea să-i trimită pe clericii contemporani înapoi la adevărata lor misiune.

Nu arareori sistemele mari sunt transmise sub forma monedelor mici, şi nu arareori aceste mici monede sunt părţi şi elemente în construcţia de noi sisteme impunătoare. Aşadar la o trecere în revistă a misticii bizantine, se cuvine a le lua în considerare într-un mod cu totul special. Aceste mici pietre de construcţie se prezintă, şi asta nu arareori, ca dezvoltări ale sistemului ascetic pe care l-a formulat Vasile al Cappadociei pentru monahii săi.36 Pentru el monahul este creştinul merituos, iar în viaţa cenobitică, prin ascultare şi supunere, împlineşte

idealurile martirilor. Respectarea integrală a poruncilor este pentru el început şi scop în acelaşi timp, πράξις, întregul. Dacă se poate vorbi aici despre mistică, atunci în cel mai bun caz cu referire la învăţătura sa privind „Cugetarea la Dumnezeu” (ή περί θεού έννοια), care se concentrează într-o permanentă rugăciune.

Învăţătura lui Vasile despre ascultare îşi găseşte o deosebită exprimare la unii dintre palestinienii din secolul al VI-lea, unde găsim formulată ca o doctrină viitoare, de succes, necesitatea unui duhovnic îndrumător harismatic şi ascultarea faţă de acest părinte duhovnicesc. Liniştea (ήσυχία) este şi pentru aceşti monahi o stare pe care o râvnesc şi doar în ea este posibilă contemplaţia. Această ησυχία este mai puţin o stare finală care poate fi atinsă şi prin exerciţii, cât mai ales o răsplată pentru virtutea ascultării. Iar în ceea ce priveşte „Cugetarea la Dumnezeu”, acel sentiment al permanentei apropieri a lui Dumnezeu, ei practică şi recomandă pentru aceasta, drept cel mai bun mijloc, acea *monologia*, rugăciune a lui Iisus, acea formulă atât de renumită mai târziu: Κύριε Ιησού Χριστέ, έλέησόν με (Doamne, Iisuse Hristoase, miluieşte-mă). Totuşi această formulă nu stă deasupra psalmodierii, ci alături de ea.

În disputa cu messalienii, care şi-au primit numele tocmai de la „rugăciunea continuă”, dar pe lângă aceasta, ei acordau o deosebită importanţă şi experienţei sensibile a iertării, Diadoh al Foticeei dezvoltă în aceeaşi perioadă învăţătura colorată despre αισθησις νοερά, un organ spiritual al simţului, de o importanţă deosebită pentru a face diferenţa între fenomenele adevărate şi cele false, care însoţesc experienţa mistică. Spun o învăţătură colorată, deoarece este deschisă unor neînţelegeri şi, ca urmare, a şi fost înţeleasă din plin în mod eronat.

Elemente diferite vor fi din nou asociate cu Ioan Scolasticul de la Muntele Sinai, numit de cele mai multe ori, Ioan Scărarul, după titlul lucrării sale, *Scara* (*Klimax*), o lucrare citită necontenit şi care a dominat până departe în Balcani. Cea mai mare parte a acestei cărţi este dedicată practicii şi îi este cu totul specific faptul că, în opoziţie cu unii extremişti, el nu consideră absolut necesare treptele mai înalte ale „teologiei”: *Scara* (*Klimax*) devine cartea tuturor. Practica are ca finalitate ησυχία, marea linişte, ce se exprimă prin „lipsă de griji” άμεριμνία şi rugăciune permanentă, care, la fel ca la Evagrie, nu cunoaşte închipuiri fanteziste şi nici concluzii („meditaţie”, Λογισμοί) logice, indiferent dacă este vorba de imagini conceptuale sau fanteziste, bune sau rele. A-ţi dirija atenţia asupra lor este o virtute deosebită, înzestrată cu o bogată terminologie: păzirea spiritului, păzirea inimii, trezvie (νήψις) ş.a.m.d. Cu cât rugăciunea este mai curată, cu atât mai repede se apropie de *monologia y* de chemarea simplă a numelui lui Iisus. Despre teologia propriu-zisă, cea mai înaltă treaptă mistică, Ioan Scărarul vorbeşte doar în treacăt, după cum îi vine greu să vorbească despre „teoria fizică”. Teologia este pentru el un *raptus* la Domnul (αρπαγή προς κύριον), constând din vederea unei lumini copleşitoare, în care spiritul se recunoaşte şi în acelaşi timp ajunge să vadă tainele lui Dumnezeu.

Mult mai sistematic decât Ioan Scărarul procedează Maxim Mărturisitorul. Geniul său deosebit constă în preluarea principiilor origeniste şi evagriene şi transformarea lor într-o schemă ascensională, apropiindu-le masiv de ortodoxia calcedoniană. La el nu mai există niciun fel de îndoială că materia a apărut şi ea din voinţă creatoare iniţială a lui Dumnezeu, ca şi lumea spiritelor, şi că ea nu este rodul căderii. Omul, care este alcătuit din

trup şi spirit, a fost de la bun început astfel voit şi conceput. În al doilea rând, hristologia calcedoniană ocupă un loc dominant în această mistică; şi în al treilea, acest sistem cuprinde şi Biserica şi nu se fereşte, stingher, de lumea exterioară. Omul, în starea sa originară, a fost investit cu armonie: ca ultimă lucrare a creaţiei, el reprezintă unirea tuturor elementelor ce pot fi concepute şi a tuturor „extremelor creaţiei”, spirituale şi senzoriale, cereşti şi pământeşti, rai şi lume, bărbat şi femeie. Fiinţa păcatului originar al omului constă în ruperea acestei sinteze, în timp ce înclinarea sa spre „plăcerea spirituală” s-a denaturat şi s-a îndreptat doar spre cele ale simţurilor. Astfel au intrat în lume suferinţa şi moartea. Sensul înomenirii Logosului constă în aceea că printr-o altă suferinţă, un alt fel de moarte nedreaptă, neîntemeiată (pentru că nu a fost precedată de nicio patimă rea), suferinţa şi moartea omenirii să fie din nou anulate. Pentru a evita orice urmă de îndoială, în acest scop era nevoie de înomenirea lui Dumnezeu, cu suflet spiritual şi trup adevărat. Prin cruce, morţii omului spiritual i s-a oferit o nouă posibilitate, să atingă unirea cu Dumnezeu. După cum s-a spus, schema ascensiunii o urmează pe cea evagriană. Dar mai ppternic accentuat decât la Evagrie este faptul că ἀγαπή, dragostea, nu este doar încheierea practicii, ci elementul care însoţeşte zborul continuu spre înălţimi până la teologie. Înainte de toate, Maxim ia mult mai în serios decât toţi urmaşii treapta „teoriei fizice”, pe care o dezvoltă ca o analiză universală asupra naturii, istoriei şi revelaţiei. Desăvârşirea este iarăşi pur evagriană: mai hotărât decât Evagrie, el aşază desăvârşirea „împărăţiei lui Dumnezeu” în lumea de apoi, dar parţial această împlinire, această πλήρωμα, este deja accesibilă aici. Această împărăţie a lui Dumnezeu este

scutită de ordinea temporală, este pur şi simplu dincolo de trecerea timpului (οὐκ ἔστιν χρονικῆς συστολῆς) 37 şi *în actu* o posedă toţi cei ce trăiesc în duh. „Istoricitatea" începe cu căderea omului de la Dumnezeu şi îşi îndreaptă firea sa înspre aneantizare. Totuşi în întruparea Logosului este cuprinsă din nou această κίνησις; în ea este anticipată împlinirea. Adevărata istorie în sensul desăvârşirii mântuirii are loc, după Maxim, numai între această primă parusie a Logosului şi o a doua, în transfigurarea de pe muntele Tabor, cea din urmă, o parusie în duh şi *gnosis*; 38 parusia de la sfârşitul veacurilor rămâne într-o irelevanţă deosebită.

Din rândul misticilor bizantini, nu este deloc uşor a-i da dreptate lui Simeon Noul Teolog. Din punctul de vedere al limbajului, el este atât de entuziast şi se deosebeşte atât de mult de Maxim, dar şi mai mult de Evagrie şi de ardoarea lui potolită, încât adeseori pare imposibil să scoţi esenţa lucidă din expresiile sale înflăcărate, din hiperbolele şi accentele aspre. Probabil însemnătatea sa rezidă în faptul că, mergând dincolo de Diadoh al Foticeei şi preluând elemente ale spiritualităţii messaliene, acordă un spaţiu întregii experienţe palpabile şi senzoriale, pe care Evagrie nu a cunoscut-o iar Maxim ar fi încuviinţat-o cu greu. Dar ce înseamnă la Simeon experiere senzorială? Din punct de vedere metaforic, limbajul său foloseşte aproape neîntrerupt imaginea senzorială, dar nu arareori găsim ataşate cuvinte ca „în spirit" sau ceva asemănător, după care putem recunoaşte iarăşi metafora ca atare. Şi apoi din nou un mod de exprimare rigid, care lasă în urmă orice metaforă. Astfel el foloseşte fraze care pot fi găsite aproape cuvânt cu cuvânt la messalieni, de exemplu: „Aşa cum o femeie ştie foarte precis că este însărcinată, pentru că dedesubtul inimii ei se mişcă copilul, şi aşa cum îi este

întotdeauna limpede că îl poartă în ea, tot aşa recunoaşte şi acela care îl poartă pe Hristos modelat în el, în mişcările şi iluminările sale". 39 E limpede că există har şi că poate fi simţit. Într-adevăr, experierea senzorială a harului ca putere spirituală ţine în mod necesar de prezenţa harului. Astfel, pentru mistic botezul nu este suficient; el nu garantează adevărata posesie a spiritului. Dar ce înseamnă aceasta la Simeon Misticul? În esenţă experienţa harului trebuie să-l lămurească pe fiecare om care doreşte să fie mântuit şi care este de părere că botezul este suficient că este o învăţătură falsă.40 Dar cel ce respectă toate poruncile, care pune în lucrare *praxis* şi ajunge astfel la *ănă Qeia*, la nepătimire, poate participa la această experiere, chiar dacă nu este monah. De fapt: dacă nu simte întru nimic harul, atunci nici nu-l posedă. Dar pentru a ajunge la această stare are nevoie în orice caz de un îndrumător, un duhovnic, căruia trebuie să-i acorde ascultare absolută.

Totuşi vechea schemă a ascensiunii se rupe mereu, chiar şi în cazul schimbării de accent. În cadrul practicii, de exemplu, un rol deosebit îl joacă lacrimile. Niciodată nu s-a auzit ca vreun suflet murdărit de păcat să fi fost mântuit fără lacrimi.41 Despre cercetarea naturii, acea θεωρία φυσική, Simeon vorbeşte doar arareori. Acest lucru este semnificativ, pentru că sistemul său dezvăluie puţină răbdare şi doreşte să ajungă la vederea cea din urmă fără prea multe etape. Singură această vedere este adevărata teologie; opusă ei se află teologia convenţională, raţională, mai degrabă o trădare faţă de Dumnezeu şi tainele Sale, în orice caz, ea nu poate mijloci niciun fel de cunoaştere adevărată. Maxim a făcut încercarea genială de a unifica mistica cu dogmatica calcedoniană, Evagrie a evitat teologia şcolară, Simeon a condamnat-o. Teologia sa este

vederea lui Dumnezeu în această viaţă, ea este har, dar trebuie pregătită, şi aproape dă impresia că συνέργεια, împreună lucrare omenească, ar fi răsplătită obligatoriu prin această vedere. Această vedere este viziunea luminii şi nu este lipsită de asemănare, care ne duce cu gândul la transfigurarea lui Hristos pe muntele Tabor. Dar Hristos nu ar fi lumina lumii, dacă nu ar putea într-adevăr fi perceput cu ochii harici. Aceste viziuni sunt desăvârşirea, renaşterea şi garanţia cunoaşterii lui Dumnezeu.

Isihaştii din secolul al XIV-lea îl vor revendica întotdeauna pe Simeon şi îl citează ca mărturie principală. Însă când este vorba de teologia palamită ca atare, cu greu se poate face referire la el şi cu greu poate fi numit autorul acelei metode de rugăciune care este cunoscută sub numele său. Cu toate acestea marea nerăbdare şi experierea luminii îl leagă strâns de isihaştii de pe muntele Athos. Trebuie însă să admitem în sfârşit sincer că ştim puţine despre aceşti atoniţi. Nu aş îndrăzni să-l consider pe Grigorie Palama ca făcând parte dintre ei, să-l identific cu ei, pe motivul că s-a ocupat de ei cu atâta ardoare şi succes. Pe cât de cuprinzătoare este opera sa, pe atât de puţină experienţă proprie mi se pare că răzbeşte din ea. Făcând abstracţie de aceasta, teoriile sale despre diferenţa dintre fiinţa lui Dumnezeu şi energiile Sale nu prea era sprijinul principal al acelor monahi simpli care trăiau pe muntele sfânt experienţa vederii. În acest context ar fi greşit să trecem sub tăcere că Palama, ca teoretician al misticii, nu se gândeşte totuşi doar la lumina taborică. Şi chiar legat de aceasta este interesant cum ajunge să fie apreciată din nou mistica emanaţiei a Areopagitului. Totuşi marea controversă legată de baza teologică a mecanicii rugăciunii isihaste a condus la faptul că vederea luminii, presupusa vedere a luminii Taborului, este aproape

singurul lucru care poate fi spus în legătură cu această mistică. Probabil că putem dobândi o imagine mai pură şi mai apropiată de realitate, dacă l-am întreba pe unul dintre părinţii acestei mistici care se mai află departe de controverse şi care nu se osteneşte cu nicio justificare teologică, pe Grigorie Sinaitul. Însă aici ne surprinde faptul că acest om, într-o scriere a sa destinată în mod evident începătorilor, atrage atenţia în mod insistent asupra stărilor vizionare secundare ale rugăciunii isihaste: „Dacă vezi în lucrarea ta o lumină sau un foc în tine sau în afara ta sau o aşa-zisă imagine a lui Hristos, să nu o primeşti, că astfel vei păgubi”. 42 După părerea sa, doar la misticul desăvârşit poate fi vizibilă, ici şi colo, „o uşoară licărire de lumină” 43 de la Hristos care se sălăşluieşte în inimă şi luminează în har. Nu este vorba de nicio asemănare cu lumina Taborului! Fără îndoială, modul de a rosti rugăciunea isihastă joacă la el rolul prioritar, ceea ce înseamnă repetarea continuă a rugăciunii lui Iisus, legată de o tehnică foarte precisă de concentrare şi respiraţie, care trebuie să ducă la o completă golire a spiritului de orice imagini fanteziste sau de idei, pentru a-l face loc lui Dumnezeu; dar îi lasă celui desăvârşit, în mod negreşit şi evident, un loc legitim şi pentru psalmodierea liturgică, după cum şi deplina golire a spiritului poate fi părelnic uneori o stare trecătoare.

În faţa acestor nuanţe, textele tratate referitoare la metoda rugăciunii isihaste nu sunt tocmai opere de artă ale teologiei mistice.44 Nu arareori „rugăciunea meditativă”, care corespunde într-o oarecare măsură vechii θεωρία φυσική, este dezavuată, deoarece ea nu mai pare a fi decât un stadiu intermediar de o valoare oarecare. În stadiul propriu-zis al rugăciunii isihaste apariţiile de lumină nu sunt „iertări” colaterale, ci scopul

propriu-zis. Rugăciunea liturgică este însă îngăduită în cel mai bun caz începătorului. În principiu este vorba de o metodă care ar putea fi acceptată fără rezerve ca manual de instruire. Totuşi nu poate fi vorba despre aceasta atunci când te ocupi de relaţiile complete ale teologiei bizantine, întrucât metodele respective se manifestă totodată şi teologic. Este vorba de un îndrumar de rugăciune, care nu are nevoie nici de o hristologie dogmatică şi nici de vreo învăţătură despre Treime, chiar dacă ocazional se aminteşte de ele. Este o metodă pentru care puternicul cult bizantin al icoanelor şi evlavia generală faţă de icoane puteau acţiona în mod logic doar derutant şi pentru care viaţa monastică în comun îşi pierde sensul, fiindcă situaţia extremă a individualismului spiritual nu se împacă cu ea. Viaţa liturgică rămâne afară. În principiu, isihasmul înseamnă, după cum a prevăzut autorul acestei metode, o evadare din ortodoxia dogmatică şi liturgică a secolelor anterioare. Nu că nu ar fi fost reperabilă mai înainte, dar abia în secolul al XIV-lea se stabileşte în mod aproape absolut şi se consideră ca singura expresie valabilă a Ortodoxiei.

Totuşi nu trebuie să credem că întregul Bizanţ era fascinat de acest val mistic, că bizantinul a devenit definitiv isihast. Nu putem vorbi despre un astfel de lucru şi, după părerea mea, este o greşeală mare a literaturii moderne că prezintă un asemenea tablou. În primul rând, ceea ce mişca Bizanţul nu era atât mistica isihastă, cât mai degrabă palamismul, adică, analizat superficial, o anumită învăţătură dogmatică despre Dumnezeu; deci nu mistică, ci o construcţie teologico-ideologică. Iar aici nu este vorba de o controversă pur teologică: contradicţii sociale, lupta dintre dinastiile Paleologilor şi Cantacuzinilor, rivalitate politico-bisericească, conştiinţa monastică, antilatinismul,

opoziţia faţă de civilizaţia umanistă; toate se împletesc aici, devenind o plasă densă de contradicţii, care sunt soluţionate cu parole teologice. Iar opoziţia nu se exprimă doar împotriva învăţăturilor de excepţie ale lui Palama, ci împotriva absolutizării vederii isihaste a lui

Dumnezeu în general. Căci – şi aici citez o foarte înaltă autoritate – „je sais bine qu'entendre n'est pas «contempler», mais voir l'est encore beaucoup moins, ne l'est pas du tout" 44 a

Ceea ce această metodă lua prea puţin în considerare era treapta clasică θεωρία φυσική, se poate spune treapta umaniştilor, observarea lumii, cercetarea istoriei şi adâncirea în procesele sacramentale ale mântuirii. Adepţii lui Palama se înţeleg între ei şi se încăpăţânează să discrediteze umanismul creştin ca infectat de păgânism. Dar a apărut un apologet al acestui umanism, care nu putea fi acuzat nici de prietenie cu latinii, nici de agnosticism şi nici de duşmănie faţă de mistică: Nicolae Cabasila. Pornind de la el, istoria creştină a mântuirii şi evenimentele creştine ale mântuirii devin determinante, într-un anume fel, pentru mistică, aşa cum nu a prea fost de la Maxim încoace. Opoziţia faţă de isihasm nu poate fi trecută cu vederea şi nici ignorată şi este trist că totuşi vrei să faci din el un palamit, pe motivul că din când în când scria pentru unchiul său, Nil. Sistemul său este susţinut de conceptul unui *Corpus Christi mysticum* cuprinzător, al cărui cap, Domnul, tocmai în calitate de cap al trupului Său, dă tuturor membrelor dreptul de a participa la singura Sa avuţie. Avuţia este garantată anticipat prin botez, dar se pătrunde tot mai adânc în ea în direcţia unei totale „încreştinări" prin participarea intensă la viaţa sacramentală a Bisericii. Nimic nu caracterizează mai bine locul său în istorie ca învăţătura lui despre

împărăţia lui Dumnezeu, care poate fi văzută. Pentru Evagrie şi Maxim ea consta în vederea Treimii, pentru Cabasila în Euharistie: „Ceea ce îi dă omului bucurie şi fericire în lumea de apoi, numiţi-o din partea mea cum vreţi, sânul lui Avraam sau raiul sau chiar împărăţia lui Dumnezeu; toate acestea nu sunt nimic altceva decât acest potir şi această pâine!” 45 Drumul spre împărăţia lui Dumnezeu implică la Cabasila tot ce este luat prea puţin în considerare de către isihaşti, înainte de toate, meditaţia mentală în complexitatea ei, acea θεωρία φυσική, atât de dispreţuită de isihaşti, dar şi imaginaţia, adâncirea plăcută în toate etapele vieţii pământeşti ale lui Hristos şi ale liturghiei care ne aduce aminte de acea viaţă şi, plecând de aici, meditaţia asupra creaţiei lui Dumnezeu. Cabasila dă vieţii spirituale din nou un cămin chiar în Biserică, şi salvează umanul de la o rupere prin divergenţa a două adevăruri.

5. VIA MEDIA

Acest excurs în teologia bizantină ar fi trebuit să se limiteze la unele situaţii alese şi să lase deoparte în mod obligatoriu multe altele. Se ridică întrebarea: oare nu există între o dogmatică din ce în ce mai rigidă, care se ceartă cu plăcere pentru formule cu caracter ambivalent, şi marii sistematicieni ai progresului spiritual, care trec pe lângă această dogmatică, niciun fel de tonuri intermediare, o teologie pentru nevoile religioase casnice ale bizantinului obişnuit şi pentru viaţa sa cotidiană „lumească”? O teologie care se gândeşte la nevoile simple ale celor neiniţiaţi? înainte ca o astfel de întrebare să primească un răspuns satisfăcător, studiile bizantine teologice ar trebui să muncească tot atât de mult şi într-un alt mod decât până acum. Atunci am ajunge probabil, dacă întrebările sunt puse corect, la ceva asemănător unei „învăţături

religioase” a bizantinului obişnuit, care depăşeşte într-o mare măsură „micul catehism” şi totuşi nu se încurcă în afirmaţii înalte speculative, nici nu se pierde în grandioase sisteme spirituale. Aici putem onora probabil un nume ca Mihail Glyka, care ne-a lăsat o culegere de scrisori, 95 la număr, 46 trimise în parte unor clerici sau simpli monahi însetaţi de cunoaştere, unor persoane din viaţa publică, dar şi unor prinţi şi prinţese. Autorul scrisorilor răspunde la aporiile creştinilor obişnuiţi, care au citit puţin din Biblie sau au ascultat cuvântul liturghiei şi nu s-au prea descurcat. El are înţelegere pentru orice întrebare, nu urcă niciodată pe un înalt podium dogmatic, ci încearcă, cu o gândire omenească sănătoasă, chiar şi în perspectiva istoriei şi a evenimentelor naturii, să rămână „plauzibil”. Şi nu ameninţă niciodată cu expulzarea şi anatema. El ştie şi că mistica nu se potriveşte oricui. Dintr-o altă direcţie, ar putea fi onorat poate şi Ioan Mauropiu, chiar dacă în afara imnurilor sale ne-au rămas doar câteva predici cu conţinut teologic. Dar el, care este un teoretician al retoricii creştine fără egal, ştie să impună această retorică, pentru că tehnica rămâne pe deplin în fundal, evită pretutindeni hiperbolele şi torentul de cuvinte şi ne transmite astfel predici religioase, care au pătruns în mod evident în urechea şi la inima ascultătorilor săi. Sfinţii pe care îi cinsteşte, la fel şi pe Theotokos, rămân mereu oameni, modele accesibile, şi nu dispar pur şi simplu în îndepărtata dumnezeire.

Probabil chiar şi patriarhul Fotie ar primi aici un nou chip. I se face totuşi nedreptate, dacă este judecat doar cu referire la politica sa bisericească şi polemica sa. Extrem de educat enciclopedic-filologic, el aduce în teologie o oarecare înţelegere pentru cuvântul simplu al Bibliei, pe care prea mulţi l-au jertfit prea repede în favoarea

interpretării alegorice. El nu o face pentru a dizolva teologia în filologie. Acest lucru este demonstrat de *Amphilochiana* sa, arma cu care se doreşte înlăturarea a mii de greutăţi în înţelegerea religioasă. Faptul că a fost un predicator, care nu pare a fi uitat formaţia sa retorică şi, trecând peste aceasta, nu i-a uitat nicicum pe ascultătorii săi, este amintit doar în treacăt. Am vorbit deja despre Nicolae Cabasila. Ultimul pe care îl numim este împăratul Manuel al II-lea. Motivul este faptul că însăşi polemica dogmatică a bizantinilor, atât de incredibil de inumană, poate fi ocazional şi altfel.47 Discuţiile sale contradictorii cu un mahomedan îi lasă pe adepţii săi să perceapă noi tonalităţi, în ciuda multor idei împrumutate. El îşi acceptă opozantul şi îl ascultă; îl lasă într-adevăr să vorbească şi să-şi expună poziţia sa *in extenso*. Iar Manuel încearcă să fie obiectiv şi nu se pripeşte cu răspunsul, iar răspunsul desparte problema de persoană.

Dacă se doreşte evaluarea generală a teologiei bizantine, aceasta se poate desfăşura doar într-un „cadru bizantin”. O aşa-zisă evaluare obiectivă oarecum a misticii bizantine rezistă şi cade pur şi simplu împreună cu evaluarea fiecărei forme de mistică, adică cu întrebarea dacă cineva vrea să se dea crezare fiecărei clase de oameni care constată în expunerile lor, într-un ton al conştiinţei lăuntrice ce nu poate fi ignorat, că au găsit adevărul dincolo de vălul lucrurilor. Ultima entitate de care consideră că s-ar fi lovit este numită diferit, conform vremurilor şi culturii. Faptul că pentru misticii bizantini era Dumnezeul credinţei ortodoxe este de la sine înţeles, chiar dacă nimeni nu poate face abstracţie că acest Dumnezeu al misticilor ortodocşi nu prezintă în totalitate aceleaşi caracteristici ca Dumnezeul dogmaticii ortodoxe. Pentru bizantinul credincios nu poate exista niciun fel de

dubiu asupra justificării şi conţinutului adevărului experienţei mistice. Faptul că această experienţă ocupă în Bizanţ un spaţiu atât de mare se explică printr-o atitudine a bizantinului în general faţă de *vita contemplativa*, despre care se vorbeşte într-un alt loc.48 în orice caz, această mistică determină într-o mare măsură viaţa privată a unui grup sau caste a societăţii bizantine, care, pornind de la parola renunţării participării la viaţa „lumii”, şi-a creat aici o contra-imagine pozitivă şi un ţel pozitiv. Că respectivele sisteme s-au putut dezvolta alături de teologia dogmatică, desigur pe lângă dogmatică de-a lungul a mări distanţe şi au preluat de aici cunoştinţe doar sporadic şi selectiv, a fost deja menţionat de mai multe ori. Dar poate că trebuie să mai înaintăm un pas şi să susţinem că în aceste sisteme se exprimă insuficienţa unei dogmatici formaliste, că ele reprezintă încercarea de a activa aspectul religios al revelaţiei, pe care dogmatica nu mai este în stare să-l pună în mişcare. Neputinţa dogmaticii ortodoxe a putut fi constatată de mai multe ori. Mi se poate reproşa că nu este demonstrat. Dar bineînţeles că un astfel de reproş vine numai dintr-o singură direcţie, cea care a omis să citească şi să reflecteze asupra câtorva duzini de tratate dogmatico-polemice ale bizantinilor. Oare este reproşul într-adevăr întemeiat? Aici se află spre dezbatere o problemă de metodă, care este valabilă pentru orice câmp al istoriei propriu-zise a spiritului: şi anume, diferenţa dintre ceea ce a făcut timpul dintr-o doctrină care a fost la dispoziţia sa şi ceea ce ar fi putut face, dacă s-ar fi străduit mai mult. Acest „ar fi” pierdut ar trebui să-l regăsească teologul şi cercetătorul modern al religiei, dar Bizanţul nu mai este interesat nemijlocit de studiu. Istoricul şi-ar putea pune doar întrebarea ce a făcut Bizanţul într-adevăr cu acele *données* dogmatice; în ce măsură le-a făcut

inteligibile din perspectivă religioasă, iar aici rămâne doar verdictul, văzut în ansamblu sincer, destul de puţin. Aspectul asupra căruia bizantinul dorea să fie lămurit din punct de vedere religios nu era nicidecum diferenţa dintre fiinţă şi energie şi nici diferenţa dintre un principiu primar unic şi un principiu în sens metaforic; acestea erau mult mai mult – şi asupra lor trebuie să mai revenim într-un alt context49 – probleme ale destinului, ale înainte-vederii, pe scurt, ale *teodiceii*. Dogmaticienii se feresc de aceste probleme, aproape toţi, cu mici excepţii, aşa după cum Bizanţul aproape că nu a dezvoltat o teologie morală, care să depăşească o învăţătură despre virtuţi, concepută mai mult sau mai puţin în sistemul aristotelic static. În literatura mistică este pomenită foarte des, dar ea nu era concepută în totalitate pentru laici. O „urmare a lui Hristos” pentru omul din lume a scris doar Cabasila. Hagiografia a încercat ocazional câte ceva în acest domeniu. Totuşi de cele mai multe ori i-a împins pe sfinţii săi prea repede în sfera unei desăvârşiri de neimitat, care au transmis puţin despre ascensiunea plină de trudă, stările şi primejdiile ei etc. Au apărut icoane, vieţi ale sfinţilor care îl impresionau pe bizantinul obişnuit în aceeaşi măsură ca şi cântările epice despre eroi cu puteri nepământeşti; el era cuprins de mirare şi se bucura de minuni, dar aceşti oameni nu mai aparţineau lumii sale.

Pentru monahi şi adepţii lor, dogmatica neroditoare a lăsat deschis un câmp mare, pentru a crea o teologie *du coeur* şi a trage concluzii eroice din premisele simple ale credinţei. Însă bizantinul obişnuit pleca golit. Prin aceasta se explică probabil „realitatea” sa surprinzătoare pentru cunoscător. El a fost exclus; cele mai sofisticate predici nu schimbă aici nimic. Şi, prin urmare, el s-a autoînşelat.

VI

MONAHISMUL

Dacă s-ar pune în scenă pentru cercetătorul modern viaţa bizantină, monahismul bizantin ar aparţine celor mai pitoreşti piese. Se vorbeşte mult, iar generalizarea devine principiul de legătură. După unii „aparatul bisericesc” ajunge în mâna monahilor deja în secolul al VI-lea, mişcarea monahală pune stăpânire chiar pe „universităţi”; Bizanţul este „monahizat” încă din secolul al VI-lea. Nu se vorbeşte niciodată de dovezi. Dar alţii merg la statistici, adună tot ce a purtat vreodată o haină monahală, câteodată doar câteva zile, şi ajung astfel la cifre impunătoare şi la „o criză demografică” captivantă. Enumeră mănăstire după mănăstire, super-însămânţează teritoriul statal cu nenumărate stăreţii, pe care cititorul naiv neavizat le compară cu abaţiile (*Praelaturen*) Evului Mediu apusean. Acolo unde o mână scrie, apare un *scriptorium*, iar acolo unde sunt doi condici, o bibliotecă.

S-ar putea ajunge la rezultate mai clare dacă ne-am distanţa de o astfel de cuantificare nenecesară; dacă am lepăda orice generalizare şi am încerca mai întâi să categorisim cu mintea limpede mănăstiri şi monahi, corespunzător situaţiei documentelor. Atunci s-ar afla foarte repede că acest monahism este orice altceva decât omogen şi că de aici se pot face generalizări doar în puţine cazuri care vorbesc despre acei monahi, acele mănăstiri. Ca primă concluzie se arată că în Bizanţ nu existau „ordine”, după cum este înţeleasă noţiunea astăzi în monahism, adică nu exista o comunitate omogenă, unificată până la cel mai mic detaliu, cu reguli mănăstireşti de organizare, cu misiuni concrete de vieţuire şi, în general, cu un mod de viaţă comun. Denumirea de vasiliadă este derutantă, dacă nu falsă. Ea apare în vest în Evul Mediu, pe baza menţionării demne de laudă a unei”.

Regula's. *Patris Basilii*" în regulile benedictine. Dar o astfel de regulă, în sensul mai restrâns al cuvântului, nu există. Vasile a emis reguli ascetice, în general respectate de călugării săi, care nu mergeau până la detaliu privind viaţa cotidiană; ele au devenit lectura preferată în mănăstirile bizantine, fără a fi „reguli mănăstireşti" în sensul tehnic al cuvântului. În general, fiecare întemeietor de mănăstire prefera să-şi elaboreze propriile sale reguli, chiar dacă adeseori se apela la cele vechi existente şi recunoscute, precum cele ale Mănăstirilor – Studiu. Văzută mai îndeaproape, fiecare mănăstire bizantină reprezintă o individualitate independentă. Sigur că se remarcă şi comunităţi mănăstireşti, dar fie că este vorba de grupări ce apar pentru că autorităţile superioare ale Bisericii, ca de pildă patriarhul de la Ierusalim, puneau, ici şi colo, câte un stareţ ca reprezentant al patriarhului pentru un grup de mănăstiri, sau pe motivul că stareţul unei mănăstiri devenea şi „purtătorul de cuvânt" în afara mănăstirii pentru aşezările cenobite, peşterile şi aşezările pustnicilor. Trecând peste aspectele exterioare, o uniformizare a modului de viaţă în aceste grupuri este aproape imposibil de dovedit. Astfel, mănăstirile reprezintă o multitudine de tipuri în imperiu, unite în orientarea generală de renunţare ideală la lume, dar diversificate în privinţa conceptului practic al realizării acestui ideal. Acestei diversificări îi corespunde pe de altă parte o diferenţiere, cel puţin tot atât de mare, a tipurilor de monahi, chiar în una şi aceeaşi mănăstire.

Din ce motiv şi în ce circumstanţe devii monah în Bizanţ? În sensul deplin al cuvântului, conform concepţiei bizantine, a fi monah înseamnă a-ţi dărui întreaga viaţă lui Dumnezeu, a renunţa în totalitate la orice formă de viaţă lumească şi, în primul rând, privitor la spaţiul vieţuirii, a-ţi

asuma în monahism o misiune exclusivă pe viaţă. În cele din urmă, înseamnă că modelul ideal al monahului este reprezentat de aceia care au îmbrăţişat din fragedă tinereţe această formă de vieţuire şi au rezistat în acelaşi loc, în mod stabil, până la sfârşitul vieţii. Probabil că au existat nenumăraţi astfel de călugări. Totuşi lecturarea multor vieţi ale călugărilor ne dă impresia că de fapt mulţi au îmbrăţişat călugăria relativ târziu, după căsătorie şi posturi de conducere publice, într-adevăr, că a existat o puternică grupare care putea fi categorisită ca monahi pensionari. Ca exemplu pentru o intrare târzie în mănăstire să-l numim pe Atanasie, întemeietorul marii lavre de pe Athos, care şi-a făcut cu mult timp înainte un nume ca director de şcoală în Constantinopol, sau Teofan Mărturisitorul, care a fost căsătorit înainte de a intra în mănăstire şi deţinea o slujbă în administraţia de stat. Doi reprezentanţi proeminenţi ai păturii monastice între sute! În acest context, se poate vorbi nu numai de monahul văduv, ci, în primul rând, şi de monahiile văduve. Conform cifrelor, în această categorie intră şi acei bizantini care au îmbrăcat haina monahală scurt timp înainte de moarte, pentru a-şi asigura mântuirea sufletească în ultimul ceas. Se poate ca la toate categoriile tocmai menţionate mântuirea sufletească să fi jucat un rol determinant. Totuşi, pe lângă acestea a existat un grup larg, detectabil, pentru care mănăstirea a devenit un loc de refugiu şi siguranţă faţă de nevoile materiale exterioare. Aici găsim fuga de presiunea impozitelor, fuga de serviciul militar etc. Câte un ţăran din pătura mai săracă îşi ceda gospodăria unei mănăstiri, îşi „cumpăra” astfel un loc acolo şi putea spera să-şi continue viaţa relativ netulburat. Importanţi în respectiva categorie de monahi azilanţi sunt împăraţii, marii demnitari şi magnaţii. Nu puţini dintre ei au fost

detronaţi şi alungaţi. Ei intrau într-o mănăstire, din proprie iniţiativă sau forţaţi, pentru a evita o soartă mai dură. Tunderea în monahism îi proteja, de fapt nu întotdeauna, de mânia opozanţilor şi îi descalifica, potrivit unui concept larg răspândit, să mai pună mâna din nou pe coroană şi putere. Numai arareori le reuşea întoarcerea în lume, ca în cazul omului de Curte, Mihail Psellos, dar poziţia atinsă din nou rămâne discutabilă şi contestată. Câteodată dai peste monahi în poziţii extrem de lumeşti, ca de exemplu comandanţi de flote sau funcţionari la finanţe. Conform dreptului canonic, o situaţie de neconceput, dar existentă în fapt. Şi în fine să ne gândim şi la cel pentru care monahismul reprezintă antetreapta spre scaunul episcopal. Durata monahismului lor trebuie văzută drept ceva stabilit *apriori*; oricum nu puţini dintre ei trebuie să fi avut o aprobare pentru promovarea de mai târziu. Oarecum în afara cadrului, pentru că se referă în primul rând la conducerea mănăstirii, trebuie să-i menţionăm pe acei domni care ridică din proprietatea lor sau a statului o mănăstire şi se instalează după aceea ca stareţi şi-i tratează pe monahi ca supuşi sau clăcaşi. Motivaţiile pot fi de natură pur economică, dar şi un *mixtum compositum* format dintr-o fugă calculată de lume şi ideea perenă a prestigiului.

Concluziile se impun cu tărie: nu prea are sens să-i includem pe acei oameni de lume care se „convertesc” în ultimul moment într-o statistică a monahilor bizantini şi a potenţialului lor. În orice caz, ei nu au niciun loc în monahism, ca fiind, indiferent sub ce aspect, o clasă determinantă a societăţii bizantine. Trebuie să facem o diferenţă clară în cazul episcopilor de mai târziu, veniţi din rândul monahilor – mai bine spus, s-ar putea face o diferenţă clară, dacă ar fi întotdeauna posibil, între aceia

care se supun cu angajament ferm sau speranţe precise unui anume exerciţiu spiritual obligatoriu de-a lungul a luni sau chiar ani fără intenţia de a rămâne, şi aceia care au venit la mănăstire fără astfel de gânduri şi apoi au fost iarăşi scoşi şi ridicaţi la rang de episcop. În ceea ce îi priveşte pe împăraţii care au abdicat şi pe politicienii căzuţi din rang, nu putem face abstracţie de faptul că unii dintre ei s-au resemnat cu noua poziţie şi s-au acomodat cu noul stil de viaţă. Pe de altă parte, nu ne interesează să generalizăm această situaţie, împăraţii lekapeni nu au renunţat nicicând la ideea contrarevoluţiei, şi chiar un împărat-monah, ca Ioan al VI-lea Cantacuzino, n-a putut să se mulţumească doar cu sihăstria, oricât de bine făcea el pe monahul. El rămâne pentru o perioadă considerabilă, purtând rasă, un fel de co-regent şi sfătuitor al paleologilor. Nici el şi nici lekapenii, pentru a-i da doar pe ei ca exemplu, nu fac figură bună într-o statistică a monahilor. Şi chiar dacă unii dintre împăraţii detronaţi sau magnaţi s-au împăcat cu situaţia lor, rămân unele limite, valabile şi pentru acei monahi „adevăraţi”, care au primit haina monahală din proprie iniţiativă, dar târziu, după o carieră publică sau chiar o viaţă lumească agitată. Monahismul, ca stare, solicită o mentalitate proprie şi această mentalitate are nevoie de antrenament, pentru ca întreaga aranjare a vieţii şi activităţii să se desfăşoare după anumite percepţii asupra lumii caracteristice acestei stări, valoare şi existenţă, deci conform ideilor călăuzitoare monahale. Acela care, ţăran fiind toată viaţa sa, cedează gospodăria sa unei mănăstiri din cauza greutăţilor economice şi devine călugăr, nu are în vedere astfel de principii directoare şi rămâne întrebarea dacă este dispus să le urmeze. Din punct de vedere psihologic rămâne şi aşa o mare întrebare dacă mulţi dintre oamenii care şi-au

petrecut o jumătate din viaţa lor în „lume”, la Curte, în funcţii şi demnităţi, se pot împăca acum cu viaţa de mănăstire, mentalitate care le este totuşi străină, sau dacă doresc să se împace cu ea. Nimic nu ne împiedică totuşi să-i numim monahi. Dar cu totul altfel par lucrurile atunci când este dezbătută problema referitoare la gradul de „monahizare” a lumii bizantine. Voi lămuri printr-un exemplu. Unii dintre aceşti monahi târzii ajung totuşi câteodată, în pofida despărţirii lor de lume, în atenţia publicului, ca de exemplu printr-o operă istorică, o cronică sau ceva asemănător. De exemplu, Ioan Zonaras. Nemulţumirea împăratului a fost de fapt elementul care i-a oferit prilejul ca, în cele din urmă, el să devină monah pe insula Glykeria. După toată probabilitatea, el şi-a scris acolo opera sa istorică. Dacă cercetăm mai în amănunt, atunci ne este limpede că aici vorbeşte încă politicianul experimentat, omul publicului, reprezentantul unei pături sus-puse; el cunoaşte exact categoriile gândirii referitoare la viaţa şi activitatea statului şi analizează şi critică din perspectiva lor în mod pragmatic istoria şi evenimentele sale. Aici nu vorbeşte o mentalitate monahicească. Zonaras nu este un istoric mai puţin „lumesc” decât Procopiu şi este la mile distanţă de Cronica monahală a lui George.

Din punctul meu de vedere ar fi absurd să listăm lucrarea sa la rubrica „literatură monahală”. Acest lucru nu se referă doar la opera sa, ci şi la majoritatea „cronicilor monahale”, numite astfel în mod greşit. A-l încadra chiar şi pe Mihail Psellos în această categorie, cu scrierile sale filosofice, istorice şi enciclopedice – ceea ce s-a şi întâmplat – ar trăda o înţelepciune limitată. Episodul şederii sale pe Olympul bitinic a fost recepţionat, chiar şi de contemporanii săi, mai degrabă cu umor decât serios.

În ceea ce priveşte episcopii de mai târziu, trebuie să

mai spun un cuvânt. Văzut în ansamblu, am impresia – mai mult de o impresie nu poate fi – că episcopatul era condus în general de tendinţe de gândire mai puţin monahiceşti. Un patriarh ca Fotie avea puţină înţelegere faţă de monahi – cele câteva scrisori prietenoase către unii monahi nu sunt suficiente pentru a dovedi contrariul. Iar el avea motive pentru atitudinea sa. Acelaşi lucru este valabil şi pentru un mitropolit ca Eustaţiu de Tesalonic. Chiar şi înaltul cler patriarhal de la Constantinopol, din cadrul căruia provenea şi Eustaţiu, s-a priceput, în opinia mea, foarte bine să prevină o infiltrare din partea monahilor. „Aparatul bisericesc" nu putea fi niciodată îngroşat de monahi, căci el nu poate fi identificat cu patriarhii, dintre care un număr oarecare a provenit din monahism. Este interesant de constatat că monahismul de până în secolul al VIII-lea, este destul de puţin reprezentat pe scaunul patriarhal. Abia din secolele al IX-lea şi al X-lea se înmulţesc cazurile şi chiar în această perioadă clerul patriarhal de la Hagia Sophia începe să devină un fel de adversar conştient al patriarhului. Nichifor este unul dintre primii. Mai întâi a fost cancelarul împărătesei Irina. A părăsit probabil Curtea în 796, dar se pare că a devenit monah puţin înainte de a prelua patriarhatul. Opera sa istorică a apărut cu certitudine înainte ca el să devină monah, ceea ce rămâne un simplu episod, orice ar fi însemnat pentru el acest lucru. Ca patriarh, el s-a implicat în favoarea cultului icoanelor, dar nu poate fi nicidecum identificat cu monahismul politizant al lui Teodor Studitul. De el îl desparte nu doar politica Bisericii puţin înainte de izbucnirea celei de-a doua etape a iconoclasmului, ci, în mod cu totul general, atitudinea sa cu privire la „iconomia" bisericească – pe deplin nestuditică şi probabil în totalitate nemonahică. Abia mai târziu se schimbă situaţia. Un

exemplu tipic este acela al patriarhului Atanasie la începutul secolului al XIV-lea. El a petrecut vreme îndelungată în diverse mănăstiri şi aşezăminte mănăstireşti, iar turbulenţa din timpul conducerii sale nu l-a lăsat să-l uite pe monah niciodată. Se pare că nu a reuşit niciodată să se adapteze la marele oraş sau în niciun caz să se identifice cu viaţa politică a imperiului. El rămâne anahoretul şi moralistul intransigent, chiar şi pe scaunul patriarhal.

Dar şi pentru acei monahi, pe care îi poţi considera pe bună dreptate monahi desăvârşiţi, sunt valabile unele comentarii restrânse, adică este nevoie să se ia în considerare unele nuanţe. Faptul că se poate exprima cantitatea în modificări ale calităţii este evident un fenomen istorico-social cunoscut. Chiar dacă eu consider foarte exagerate observaţiile referitoare la numărul monahilor, totuşi nu se prea poate nega că numărul călugărilor de toate tipurile era foarte ridicat. Cu cât sunt mai puternic reprezentaţi într-o societate, cu atât ei sunt mai puţin omogeni şi cu atât mai insistent alunecă de pe marginile renunţării la lume înspre viaţa laică. Astfel se şterg diferenţele în standardul de viaţă şi se pot remarca semne ale devalorizării; acum mulţi se îndreaptă cu insistenţă către standardul oamenilor de lume, care vin în întâmpinarea lor, şi cărora li se adaptează. Aceasta înseamnă: monahismul ajunge într-o relaţie nemijlocită cu secularizarea, altfel spus, gradul de monahizare a societăţii şi a vieţii publice nu mai poate fi adus la un numitor comun cu numărul monahilor. De exemplu, Maxim Planude trebuie listat în mod teoretic între monahi; dar ca reprezentant al vremurilor sale ar trebui să fie mai degrabă şi mai corect desemnat ca un „abbe” şcolit, aparţinând mai curând sferei celor învăţaţi decât sferei

monastice. În „imaginea străzii” monahizarea bizantină poate să rămână neschimbată, dar ca fenomen social, monahizarea ajunge la dezechilibru.

Nu avem multe de obiectat împotriva cifrelor mari privind monahii care au fost număraţi ocazional – în principiu ele sunt tot atât de nesigure ca toate celelalte indicaţii demografice referitoare la populaţia bizantină şi clasele sale. În cazul în care se face o comparaţie cu Apusul din Evul Mediu, nu poţi scăpa de impresia că acolo modul de viaţă, educaţia, arhitectura, arta şi meşteşugurile sunt mai puternic şi mai stilizat influenţate de monahi decât în Răsărit. Bizanţul nu a putut opune niciodată ceva asemănător unor centre ca Corbie sau Fulda sau chiar Cluny. Aceasta necesită o explicaţie.

Unul dintre cele mai importante motive mi se pare a fi următorul: monahii apuseni, care proveneau dintr-o perioadă în care bărbaţi de seama lui Cassiodor şi Boethius au rezumat, în mod conştient, sub formă de compendium cultura clasică încă existentă pe atunci, au adus în lumea care se afla la finele trecerii popoarelor migratoare şi începutul Evului Mediu ceea ce mai exista din ştiinţa, tehnica şi cultura antice; ei au devenit profesorii noilor popoare şi seminţii, au desţelenit şi cultivat, le-au învăţat cultivarea pământului şi creşterea animalelor şi înainte de toate erau singurii care dispuneau în mod suveran de cunoaşterea limbii latine, fără de care nu puteau fi accesate izvoarele culturii. Astfel, o anumită perioadă ei au reuşit să aibă o poziţie creatoare de stiluri şi, ca urmare, una dominantă în cadrul societăţii Evului Mediu. Aceste condiţii lipseau cu desăvârşire în Răsărit; tradiţia ştiinţei şi culturii n-a fost niciodată demolată şi în niciun caz nu a fost un privilegiu al clerului sau chiar al monahilor. Nu exista un nou început cultural. De aceasta

se leagă şi faptul că mănăstirile bizantine găseau arareori, sau deloc, drumul spre acea instituţionalizare stabilizatoare, caracteristică marilor stăreţii imperiale ale Apusului, cu o influenţă uriaşă de-a lungul secolelor. Ca mănăstiri de desţelenire, ca aşezăminte misionar-colonizatoare sau întemeiate de la bun început ca importante centre politice, ele s-au dezvoltat independent, în preajma instituţiilor cu influenţă şi dominatoare. Ele au supravieţuit de-a lungul a generaţii şi secole întregi datorită lor, dar şi prin principiile raţionale ale legilor proprii din *Regula S. Benedictin* şi astfel au putut să se împotrivească ani mulţi căderii sau neutralizării politico-economice. Aşezămintele din Răsărit, după cum se vede ici şi colo în Egipt, Palestina sau Siria sau se menţionează doar, mici centre oarecum în lăuntrul lumii beduinilor, aziluri pe drumul deşertului sau aşezăminte mănăstireşti la marginea sau în apropierea unui mare oraş ca Alexandria, nu au o istorie lungă. Apoi cucerirea islamică a acestor cămine ale monahismului reduce într-o mare măsură importanţa lor într-un interval foarte scurt, încât în curând timp nu mai pot fi puse în contul vieţii mănăstireşti din interiorul Imperiului Bizantin. Apoi, din pricina piraţilor şi raziilor duşmanilor imperiului, s-au aflat în primejdie şi centrele monastice de pe teritoriul imperiului, de pildă Muntele Latros din Milet, aşa că influenţa lor nu mai ajunge prea departe. În cele din urmă până şi Olimpul bitinic a trebuit să capituleze, unul dintre centrele cele mai importante din secolul al VIII-lea. Dar nu este vorba doar de primejdia din exterior. Dacă ne gândim că la Sinodul constantinopolitan din 536 au semnat conducătorii şi reprezentanţii a 68 de mănăstiri ale Capitalei, 1 dar că a fost foarte greu să se găsească în secolul al VII-lea câteva dintre ele cu adevărat în viaţă, să nu mai vorbim deloc

despre influenţă şi eficacitate, atunci informaţia privind primejdia din exterior nu mai este suficientă. Printre mănăstirile menţionate găsim bineînţeles şi unele care puteau fi desemnate ca „mănăstiri naţionale”, de exemplu mănăstiri ale egiptenilor, sirienilor, ale besenilor etc.; din lipsă de întăriri, ca urmare a ocupaţiei islamice în ţara lor, este posibil ca ele să se fi dizolvat pur şi simplu. Dar aici este vorba de cel mult o duzină fragilă. De ce au dispărut celelalte? Cred că aici trebuie menţionat ca motiv lipsa totală a acelui *stabilitas loci*> acea legare a fiecărui monah de mănăstirea sa, pe care o prescrie cu insistenţă Benedict în regulile sale cu referire la voturile monahale. Există şi o anumită atitudine arbitrară în ceea ce priveşte ridicarea de mănăstiri şi tot aşa o atitudine la fel de arbitrară când este vorba de desfiinţarea lor. Avem următoarea impresie: un ins oarecare pleacă la Constantinopol, este cunoscut ca persoană desăvârşită, adună în jurul său adepţi, şi iată, a apărut o mănăstire! Şi „un oarecare” semnează doar ca stareţ. Apoi pleacă din nou sau moare, adepţii săi se împrăştie în toate direcţiile şi nu se mai vorbeşte despre mănăstire. Şi se porneşte iarăşi cu drag la drum. Din perspectivă spirituală am putea motiva acest lucru prin *peregrinatio religios-ay* „apatridul” ascetic, dar putem la fel de bine să adăugăm individualismul pregnant al bizantinului, căruia îi era poate foarte greu să se obişnuiască cu subordonarea, Unoxayr), faţă de stareţ. Schimbarea locului, indiferent din ce motive, era atunci cel mai potrivit mijloc de a scăpa de această dificultate. Sinoadele recomandau insistent acea *stabilitas loci*, dar gradul de sfinţenie a niciunui renumit monah bizantin nu a suferit vreo pagubă dacă nu era interesat de aceste canoane. În primul rând eşti monah doar pentru tine, eşti pelerin, dacă nu chiar *gyrovagus*.

Opririle patriarhului Atanasie, menţionat mai sus ca monah, sunt Tesalonic, Athos, Ierusalim, Latros, Muntele Auxentios, Galesios şi Ganos şi din nou Athos. Christodulos, întemeietorul mănăstirii teologului de pe insula Patmos, se opreşte pe Latros şi Kos şi abia după aceea ajunge la aşezământul din Patmos. Dar ultima oprire nu este această insulă, ci Euboia. Din nou doar doi între sute.

În astfel de condiţii, nu ne poate mira că o mănăstire cu viaţă de obşte, chinovie, nu avea o situaţie prea uşoară în Bizanţ.

Conceptului comunitar pahomic din Egipt i se opunea de la bun început, cu tărie şi insistenţă, activitatea eremită egipteană, dar şi acele locuinţe monastice, înşirate una lângă alta, numite lavre, unde fiecare îşi petrecea ziua, iar comuniunea a fost înlocuită cu vecinătatea. Sistemul lavrelor palestiniene conţine de fapt trăsături comunitare şi o anumită apropiere de idealul cenobitic, însă după 743 renumita lavră al lui Eftimie s-a transformat într-o mănăstire cu viaţă de obşte (chinovie), acest lucru s-a întâmplat din cauza atacurilor arabilor, ceea ce au făcut vecinătatea necesară şi utilă. Pe lângă mănăstirea cenobitică a lui Teodosie, desigur cea mai renumită din Palestina, se află Lavra lui Sava, iar lui îi aparţinea viitorul. Cel mai aprig apărător şi teoretician al idealului cenobitic a fost Vasile, arhiepiscopul Cappadociei; însă după moartea lui creaţia sa nu-i va mai fi apărată în mod decisiv.

Monahismul, în forma sa eremitică, dar în mare parte şi cenobitică, a apărut pe lângă, dacă nu chiar în afara Bisericii ierarhice, şi doar arareori simţea, dacă o şi făcea, nevoia să se lase integrat în Biserica instituţionalizată. Marii oameni ai pustiei erau sceptici faţă de eforturile teologice ale vremii şi existau printre ei unii care avertizau

chiar cu privire la citirea Bibliei. Monahii nu curtau Biserica, dar cu timpul Biserica i-a curtat pe monahi; ea nu putea face altfel. Atractivitatea nemaiauzită a acestui mod de viaţă, care ademenea vizitatori şi „turişti înduhovniciţi" într-un mare număr, putea în timp să-i dăuneze Bisericii, în orice caz să tragă în jos, spre un minimum, modul în care este văzută ierarhia în sfera spirituală. Pe de altă parte, sute de monahi erau destul de naivi să se lase măguliţi de interesul ierarhiei faţă de ei – şi astfel să fie folosiţi de ea. Începe acel capitol tulbure al istoriei Bisericii, când ierarhi puternici transportă grupuri de monahi la marile sinoade şi-i instalează acolo ca un fel de *claqueure* şi grupuri de presiune. Odată transpuşi în extaz dogmatic, nu mai puteau fi opriţi. De exemplu, la Sinodul din 449 ei l-au bătut pe episcopul Flavian în aşa hal, încât puţin mai târziu se stinge din cauza rănilor. Episcopul Eustaţiu de Sevasta şi Vasile cel Mare au încercat să pună în diocezele lor stavilă radicalismului ascetic şi câteodată ambivalent; să aducă virtuozitatea practicării virtuţilor la un grad acceptabil şi în special să garanteze supravegherea şi controlul asupra formei de vieţuire cenobitică. Dar la nivelul cel mai înalt, abia Sinodul de la Calcedon (451) este acela care a încercat să reglementeze sistematic relaţiile dintre monahism şi Biserica ierarhică.2 Orice întemeiere de mănăstire trebuie să primească acordul episcopului, mănăstirile însele să fie sub controlul său şi să se termine odată cu libertatea de mişcare a monahilor. S-ar putea ca aceasta să fi avut succes, de pildă în Palestina, unde întâlnim doi comisari patriarhali pentru monahism. Dar mişcarea entuziastă, şi într-o oarecare măsură sălbatică, nu putea fi pusă astfel sub control, în măsura în care Calcedonul dorea de fapt să ajungă şi la anahoreţi. Iustinian I a putut reacţiona în această situaţie doar cu cea

mai mare neplăcere, şi aşa a făcut totul pentru a-i supune pe monahi unor reguli şi să-i lege de Biserică şi astfel şi de stat.3 În consecinţă, forma obişnuită a mănăstirii pentru legiuitorul imperial este chinovia care poate fi condusă, sau chiar lavra organizată şi stabilă, unde monahii locuiesc, dorm, mănâncă împreună, şi tot împreună se roagă şi săvârşesc liturghiile. Pentru a efectua o selecţie printre candidaţi, el introduce un noviciat de trei ani înainte de depunerea voturilor. Dar nu reuşeşte să treacă în totalitate de mişcarea eremitică. Aşa că îngăduie ca, în interiorul împrejmuirii chinoviilor, să existe un număr limitat de chilii pentru eremiţi. În cele din urmă se lasă impresia că nu trebuia să mai existe nicio formă eremitică liberă, însă eu cred că aici este vorba doar de reguli pentru oraşe şi cetăţi închise. Dar ce se întâmpla în continuare când se pleca din lumea mare în pustie era lăsat la voia întâmplării. Sinodul de la Trullan a păşit pe urmele împăratului; 4 dar mănăstirile cenobitice mai aveau încă greutăţi, iar Iustinian era de mult mort. Era deja vremea luptelor iconoclaste şi mai ales perioada duşmăniei între monahi sub împăratul Constantin al V-lea, deoarece monahii căutau din nou refugiul spre mai multă libertate şi însingurare, acolo unde le-au găsit deja, şi ca astfel anahoretul să-şi regăsească locul său, aşezământul monastic lejer, care putea fi schimbat în orice clipă etc. Abia spre sfârşitul primei etape a conflictului iconoclast, ideea cenobitică îşi găseşte iarăşi o împlinire exemplară, în mod special prin aristocraţii din Constantinopol cu un puternic simţământ pentru familie: prin Platon şi nepotul său, Teodor Studitul. La scurtă vreme devine limpede că şi în Bizanţ un stareţ, având în spate o mănăstire bine organizată, cu adepţi fideli, poate acţiona în mod hotărât şi cu mare impact asupra vieţii publice. Studion a devenit o

mănăstire de renume pentru studiul bizantin; în sfârşit sunt copiate manuscrise, se fabrică pergamentul, iar clasicii supravieţuiesc. Cu atât mai demn de remarcat scurtimea apogeului controlabil. Mănăstirea Studion este ea însăşi veche. De la întemeierea ei, în anul 463, până la Teodor Studitul, abaţia era cunoscută să zicem doar din auzite. Iar după secolul al IX-lea ea se strecoară încet-încet şi cu eforturi printre epoci. În secolul al IX-lea mai avem o listă aproape completă de stareţi, apoi distanţele dintre nume devin tot mai mari, iar în ultimele secole generaţii întregi de anonimi se strecoară între cele câteva nume cunoscute.

Următoarea amplasare cenobitică importantă are loc în a doua jumătate a secolului al X-lea pe Muntele Athos. Ea începe de atunci să îşi croiască drum spre prim-planul monastic, cu Marea Lavră (în pofida denumirii o mănăstire cenobitică – *koinobion*) a lui Atanasie Atonitul, un model după care s-au ghidat şi alte aşezăminte atonite. Spre sfârşitul imperiului au fost dizolvate nu puţine dintre aceste mănăstiri cenobite, pornind să zicem dinspre interior către exterior, prin aşa-numitul sistem „*idioritmic*", adică prin spargerea comunităţii în grupe mici şi foarte mici, care vieţuiau după propria voie şi înainte de toate se gospodăreau singuri. Stareţul, care conducea şi cădea odată cu mănăstirea cenobitică, devine inutil şi adeseori dispare cu totul. Anahoreţii şi în special isihaştii dintre ei, al căror dezinteres faţă de comunitate şi liturghie este aşa-zis imanent sistemului, se bucură de victorie.

După disputa iconoclastă, şi mai ales în secolul al XII-lea, marile aşezăminte imperiale şi aristocrate din capitală aparţin, în măsura în care se poate vedea, categoriei chinoviilor; ca de exemplu, mănăstirea Hodegetria sau mănăstirea Pammakaristos sau cea a Pantocratorului. Din

diferite raţiuni se sugerează impresia că aici ar fi fost vorba de aşezăminte în care a dus o viaţă lipsită de griji un anume număr, dar nu prea mare, de pensionari imperiali. Nu vorbeşte în niciun caz de spitalul anexat mănăstirii Pantocratorului, cu utilităţi „moderne”, căci evident aici este vorba de un aşezământ imperial, unde nu se nevoiau călugării mănăstirii cu acelaşi nume, ci personal calificat. În orice caz, este remarcabil cât de slabe sunt urmele pe care le-au lăsat aceste mănăstiri.

În realitate nu este datoria istoricului să hotărască ce este mai călugăresc sau mai creştin, mănăstirea cenobitică sau anahoretică. În cel mai bun caz, el poate ajunge la concluzia că slăbiciunea aşezămintelor cenobitice din Răsărit i-a răpit monahismului acea parte din capacitatea sa de acţiune pe care abaţiile apusene au ştiut atât de bine să o administreze.

Din această pricină trebuie, aşa cum este de cele mai multe ori cazul, să se înţeleagă prin aceasta o depreciere, atunci când ar fi trebuit, cum se întâmplă adeseori, să se pună serios întrebarea de unde provin normele de evaluare. Dacă aşa se doreşte, cu toată ironia să punem întrebarea: de la ce evaluare a nevoilor porneşte istoricul, ce ideal are el în faţă când, cel puţin în mod implicit, cere mereu cultură de la monahul bizantin şi regretă dacă ea nu există? Care este motivul pentru care o mănăstire bizantină, dacă este s-o menţionăm prin laude, trebuie să aibă un *scriptorium*, o bibliotecă; de ce trebuie un monah să copieze şi să transmită mai departe autori clasici şi de ce ar aduce tineri la şcoală? Nu se poate nega faptul că aici norma este furnizată pur şi simplu de o lume apuseană a Evului Mediu, chiar dacă este idealizată, fără a se lua în considerare că era începutul specific apusean al migraţiei popoarelor, care i-a împins pe benedictini în acest rol

educator – despre care nu se găseşte nimic în Regulă Sfântului Benedict – şi că, după cum am menţionat deja, în Bizanţ nu exista pur şi simplu o situaţie asemănătoare. Pătura acelora care au preluat misiunile prezentate nu era în niciun caz mai subţire decât cea din Apus, dar monahii nu se aflau în prima linie. O metodă istorică sănătoasă nu trebuie să reducă valoarea acestui monahism din lipsa unei „contribuţii sociale”, înainte de a fi întrebată societatea bizantină, ca întreg, ce aşteptări avea de la monahi. Dorea ea de fapt „o contribuţie utilă” de la monahi în domeniile citate? Şi dacă nu în aceste domenii, atunci ce fel de realizări sociale se aşteptau de la ei? Sigur nu una sub forma unei contribuţii materiale, de felul produs social brut. Aşa cel puţin cred eu, căci o astfel de contribuţie, mai bine spus, aşteptarea unei astfel de contribuţii presupune o societate de producţie, care în Bizanţ exista marginal. S-ar putea spune probabil următorul lucru: societatea bizantină vedea realizarea socială a monahismului în semnalul spiritual al unui mod de viaţă monahală presupus ideală, iar bizantinul din lume se mulţumea cu aceasta. Cum era văzut semnalul mai în amănunt este o problemă ce trebuie tratată. În primul rând, se iveşte întrebarea: cât de răspândit era un astfel de punct de vedere, cât de mare numărul celor care se mulţumeau cu el; la care se adaugă o a doua întrebare, în ce direcţie se manifestă critica monahismului, dacă aşa ceva există. Prima întrebare trebuie să rămână aşa; cu greu îi putem găsi răspunsul, după cum şi în alte cazuri asemănătoare cu greu putem ajunge vreodată la o oarecare aproximare statistică utilă, pentru că nu ne permite situaţia izvoarelor. Ca răspuns la cea de-a doua întrebare se poate cel puţin menţiona câte ceva. În primul rând, două reflecţii fundamentale de la începutul şi sfârşitul perioadei bizantine: Grigorie de

Nazianz, Părinte bisericesc şi episcop, oscilează între idealul anahoretic şi o viaţă mai activă în Biserică. Dragostea sa pentru Cărţile sfinte nu pare să se poată uni cu negarea lumii exterioare. În βιος πρακτιός, în viaţa activă el vede posibilitatea de a acţiona pentru aproapele şi a-i fi de folos, chiar dacă pentru propria persoană îţi aduni doar nelinişte şi griji. Despre un astfel de folos pentru societate cu greu se poate vorbi la anahoreţi; de aceea, el îşi găseşte pacea sa sufletească. De fapt, Grigorie considera un astfel de mod de vieţuire prin separare definitivă ca φίλτρον στενόν, oarecum o dragoste de sine limitată.5 Grigorie însuşi nu se poate hotărî definitiv de-a lungul vieţii sale. O mie de ani mai târziu, puţin înainte de căderea Constantinopolului şi Mistrasului, este întâlnit filosoful George Gemistos Plethon. El numeşte contribuţia la viaţa societăţii λειτουργεϊν τώ κοινφ. După părerea sa, o astfel de contribuţie nu este realizată de monahi. Ei afirmă că vieţuiesc „în stil filosofic”, dar în realitate sunt trântori inutili şi dăunători societăţii. Plethon îi compară pe monahii timpului său, într-un mod interesant, cu idealurile acelor vechi fondatori de mănăstiri – probabil îl are în minte pe Vasile – care au acordat o valoare crucială muncii în mănăstire. Nu mai există nimic din acest ideal.6 Oricât de radicală ar părea critica, în ceea ce priveşte întrebarea noastră ea trebuie totuşi să fie relativizată în mod metodic, pentru că Plethon nu vede monahismul ca alţi critici, în cadrul unor standarde recunoscute ale vieţii bizantine, ci pune sub semnul întrebării, alături de monahi, şi aceste standarde.

Între aceşti poli există critici, şi nu puţine, cu privire la imaginea monahismului. De acestea se ocupă canoanele sinodale, teologi, moralişti şi satirişti. Interesant întrucâtva este Nichita din Paphlagon, care îi scrie unui monah că

dacă vrea să fie cu adevărat monah, ar trebui să tacă şi să-i pară rău de păcatele sale şi să nu se amestece în probleme care depăşesc înţelegerea unui monah, şi anume, în teologie şi tainele ei! 7 Iar când Eustaţiu de Tesalonic reclamă faptul că monahii lasă bibliotecile şi cărţile lor să se distrugă, nici aceasta nu trebuie înţeles ca un „program educativ" privind preocupările din mănăstire, ci doar ca un punct între multele, ce vorbeşte despre abrutizarea regretabilă din mănăstiri, unde nu este vorba de nimic mai mult decât de o viaţă comodă.8

Mulţimea reproşurilor rămân însă în acest cadru. Călugării se amestecă mult prea mult în afacerile lumeşti. Ei părăsesc mereu pustia, circulă prin oraşe, unde nu au ce căuta, obişnuiesc să se afle în compania periculoasă a femeilor, nu-i interesează o *stabilitas loci* şi sunt înainte de toate peste măsură de avizi după bani şi bunuri. Ei abuzează de misiunea lor de duhovnici ca să obţină bani de la oiţele lor şi, în funcţie de aceasta, să evalueze spovedania făcută. Călugărul needucat – ca Nathanael Bertos – este din acest punct de vedere mai înţelegător şi mai puţin avar decât călugărul „mai bun" 9.

Dacă analizăm cu atenţie critica, atunci rezultă în linii mari că ea ţinteşte spre a-i îndrepta pe monahi către idealul anahoretic, către depărtarea de lume şi despărţirea de societate; rămânerea lor în comunitatea mănăstirească, pe care şi-au ales-o cândva. Însă critica nu argumentează în sensul lui Plethon, deci în direcţia unei contribuţii materiale la viaţa comunităţii. Desigur trebuie avut în vedere că această critică vine aproape exclusiv din cercuri clericale sau care se află sub influenţă clericală, dacă nu chiar de la călugări. Activitatea aspră din mănăstiri, în vederea agonisirii de câştiguri, acumulând, de pildă, cu trecerea timpului din ce în ce mai multe proprietăţi

funciare, nu prea apare în respectiva critică, deoarece clerul care o face ar fi trebuit să se autoincludă. Procesele pe care le cunoaştem din perioada bizantină târzie, în care mirenii se ridică împotriva afacerilor mănăstirilor, care le iau şi puţinul pământ pe care îl posedă, vorbesc o altă limbă şi am putea presupune că au existat mult mai multe astfel de plângeri decât ne lasă documentele să aflăm. Lipsa de scrupulozitate a mănăstirilor în această privinţă pare să merite menţionată. Bineînţeles că nu se prea deosebea de lipsa de scrupulozitate a mai-marilor lumii, adică avem de-a face cu o problemă generală a istoriei agrare şi mai puţin cu problema măsurii în care au fost criticate idealurile teoretice ale monahismului.

Dacă acum, după cum vom vedea, idealul teoretic al monahismului este contemplaţia, fapt recunoscut, atunci o critică cu privire la preocupările monahilor nu se poate limita pur şi simplu la a-i îndruma înapoi spre contemplaţie, deoarece fiecare bizantin cât de cât inteligent a ştiut probabil de ce: va mai ieşi la iveală – că în viaţa contemplativă există pauze necesare din punct de vedere fizic, faze în care urcuşul progresiv al concentrării duhovniceşti spre cele mai înalte valori nu se poate desfăşura continuu, ci trebuie să intervină o schimbare. Dar aici ne legăm iarăşi de întrebarea dacă monahii bizantini trebuie să aibă preocupări ştiinţifico-literare. De exemplu, Grigorie de Nazianz, după cum se pare, consideră că până la un anumit grad idealul contemplativ în viaţa anahoretică nu se poate împăca cu preocupările artistice. La scurt timp, Synesius va vedea problema cu totul altfel. În *Dion*, el le reproşează călugărilor creştini tocmai faptul că nu umplu pauzele de respiraţie dintre fazele de contemplaţie cu preocupări artistice, ci cred că trebuie să împletească coşuri. El argumentează, susţinând

înrudirea care există, după părerea sa, între lucrurile artistico-literare şi idealul contemplaţiei.10 El ajunge probabil la concluzia greşită, că ferixia, concentrarea cea mai lăuntrică a monahului creştin, îndreptată către Dumnezeu, este identică cu propriile sale aspiraţii metafizice, bazate pe imagini clasice. Marii psihologi ai existenţei anahoretice au explicat mereu că această concentrare monahală, sub toate aspectele ei, permite legarea ei de activitatea manuală. Iniţial, isihaştii din perioada bizantină târzie lansează din nou opinia că „inactivitatea” voită este condiţia vederii lui Dumnezeu. În orice caz, din punct de vedere teoretic, adică pornind de la teoria creştină antică târzie şi mistica din Evul Mediu, nu există întrebarea decisivă privind locul unde se găseşte o afinitate mai mare spre contemplaţie. Şi dacă preocupările în pauze ar trebui să fie într-adevăr legate de codice şi literatură, educaţie şi învăţământ, aceasta ar fi condiţia ca monahii care vin la mănăstire să aibă o instruire corespunzătoare. Dar astfel de monahi reprezintă bineînţeles în Imperiul Bizantin o minoritate.

Să-mi fie permis aici, spre ilustrarea celor spuse, un fragment despre acei benedictini care şi-au făcut un renume în istoria studiilor, adică maurinii francezi. Marele promotor al acestor studii ale lor, Dom Claude Martin – nu doar fiul renumitei trăitoare Marie de l’Incarnation – nu recomanda în niciun caz aceste studii de dragul lor sau pentru că se potriveau ca atare unui monah; el vrea să ştie că ele sunt întreprinse pentru a umple cu o activitate duhovnicească pauzele dintre zborul înalt al contemplaţiei şi activităţile liturgice în măsura în care ele pot realiza coordonarea dintre contemplaţie, ca materie a ei, şi Părinţii Bisericii, în orice caz fiind indicat a se găsi iarăşi, foarte rapid, legătura cu contemplaţia. Dar părinţii

călugări, cărora Dom Claude le sădeşte acest lucru în suflet erau toţi foarte educaţi în ştiinţele umaniste ale marelui secol, adică ei aduceau cu ei toate permisele pentru un astfel de studiu.

Monahii bizantini şi-au umplut de asemenea pauzele, şi nu arareori, cu citirea şi studiul Sfinţilor Părinţi sau au copiat condici. Sigur că alţii şi-au udat varza sau au pictat icoane. Nu exista o preocupare intermediară programată, pentru că nu exista un nivel general în privinţa culturii. Aici ar trebui probabil să facem încercarea de a ne imagina o mănăstire bizantină obişnuită, oricât de cutezător ar părea; atunci erau probabil 50 de vieţuitori, 7 sau 8 au fost primiţi în mănăstire deja în fragedă tinereţe. Din satul sau orăşelul lor au adus probabil cu ei unele cunoştinţe de citire şi scriere, dar în mănăstire s-au putut de îndată convinge că aceasta nu însemna mai nimic. Alţi 30 au fost probabil o jumătate din viaţă marinari sau pescari pe mare, poate că au fugit de armată, şi jumătate pelerini, jumătate hoinari prin lume, care au căutat un loc sigur unde să rămână; poate că erau şi ţărani printre ei, care au cedat, *volens-nolens*, gospodăria lor plină de datorii mănăstirii cu putere financiară. Restul rămas poate fi împărţit între monahi pensionari, cu pretenţia unui loc liniştit în mănăstire, de exemplu, pentru că aparţin familiei fondatorului sau au obţinut „un loc liber” împărătesc, şi unii care s-au bucurat de o educaţie înaltă, iar acum chiar şi în mănăstire pun mâna pe o carte, poate chiar pe un clasic, care s-a rătăcit pe acolo sau pe care l-au adus cu ei. Într-adevăr, nu se prea poate imagina o astfel de comunitate mănăstirească atât de colorată şi probabil că nici nu exista vreun temei de înţelegere în afara platformei de regulamente şi a programului zilnic stabilit. Nici educaţia şi nici lipsa educaţiei nu pot fi generalizate în

mănăstire, dar lipseşte ceea ce se presupune a fi caracteristic majorităţii abaţiilor apusene, un nivel general, o relativă asemănare în interese şi standarde în toate problemele care nu au fost cuprinse în ordinea mănăstirească. Poate că aici se găseşte şi motivul din a cărui pricină sistemul bizantin cenobitic a putut fi atât de uşor dărâmat de sistemul idioritmic.

Acest monahism, oricât de anonim, acţionează mereu în cadrul masei sale. Oricât de descurajant apare cu obscurantismul său, cu opoziţia sa dură împotriva celor mai bune intenţii politico-bisericeşti, el scoate totuşi la iveală reprezentanţi care aparţin vârfurilor duhovniceşti. Cine are chemare spre un zbor periculos şi lipsit de griji al gândului cu greu poate rămâne liniştit în faţa lui Evagrie Ponticul. El nu este mai puţin fascinant decât Origen însuşi, iar dacă s-a spus despre el că se înalţă ca un puternic masiv muntos înspre nori, acest lucru nu este mai puţin valabil şi pentru Evagrie. L-ai putea îndrăgi dacă nu ar sta tot timpul atât de departe. Dar l-ai putea îndrăgi şi pe acel Ioan Moscu, în a cărui *Livadă duhovnicească*, o culegere de anecdote despre mărimile călugăreşti din vremea sa, au înflorit mai de demult acele *fioretti* pe care le atribuim de obicei lui Francisc de Assisi; un povestitor de mare calitate, care înţelege să facă uz de farmecul pustiei şi să descopere în figurile cutremurător de slăbite ale asceţilor surâsul omenesc. Apoi, ca interpret al Sfinţilor Părinţi, ca „origenist” luminat, l-a studiat în detaliu pe Maxim Mărturisitorul, având o relaţie deosebit de nuanţată cu acest părinte original al teologiei creştine, ca gânditor independent şi totodată mistic experimentat. Formularea dogmatică ascuţită din disputele vremii nu l-a împiedicat să folosească, şi chiar în mod accentuat, „Cuvântul cu sens incert” şi să atace cu el lumea

experienţei religioase, care nu mai poate fi percepută în mod logic. Chiar şi din punct de vedere stilistic, el va aduce prin acesta într-un mod deosebit justificări problemei. Deci el este, alături de Evagrie Ponticul, unul dintre marii creatori de centurii, al acelor sute de *aperçues* duhovniceşti (*apophthegmata*), în care este vorba în general despre progresul duhovnicesc, despre premisele sale psihologice şi nereuşitele sale şi despre desăvârşire. Un gând este prins şi formulat în mod pregnant, şi în cele din urmă lăsat liber. Următorul îl preia pe cel dinainte, îl multiplică şi îl transcende şi, în fine, se realizează un lanţ care se desfăşoară nu doar logic, ci şi antinomic, căci experienţa poate fi repetată doar în mod polarizat. Putem enumera alături de Maxim pe Ioan de Karpathos, Talasie şi alţi câţiva maeştri în acest domeniu al centuriilor şi cunoscători în domeniu, cărora le sunt dedicate.

Dar în vârful istoriei bizantine se află Simeon Noul Teolog. Este imposibil să-i dai dreptate în privinţa categoriilor unei Ortodoxii deconcertante, pentru că ele nu sunt categoriile gândirii sale. În măsura în care totuşi se foloseşte de ele, el eşuează. El stă sub impresia unei experienţe de lumină şi har – ce este una, şi ce este cealaltă? – care îl copleşeşte în aşa măsură, încât gândiresa nu mai poate distinge între aici şi lumea de apoi, între trupesc şi spiritual. Dar el posedă şi o măreţie a spiritului, care vrea să se împartă la toţi şi să propovăduiască Evanghelia tuturor, care afirmă că drumul monahului nu este pur monahal, ci este deschis tuturor, doar dacă omul s-ar putea decide să renunţe la sine. Entuziasmul lui i-a şocat pe dogmaticienii contemporani, devoţiunea sa nu se sinchisea de niciun regulament mănăstiresc sau bisericesc, iar năvala gândurilor sale nu-l poate dirija niciodată pe calea măsurată a versului politic

„obişnuit”.

Aici poate şi trebuie să fie menţionat şi Grigorie Sinaitul. El a fost numit părintele misticii isihaste; el cunoaşte tehnica rugăciunii isihaste şi o propagă, cunoaşte şi viziunile luminii – şi totuşi păstrează întotdeauna o nuanţă de scepticism; se teme de rătăcirea adepţilor săi, de succesele lor prea rapide. El este bărbatul începutului. Iniţiază o mişcare, cu toate că nu nesocoteşte primejdiile ei şi cu toate că ea ameninţă să-i scape din mână. El a fost scutit de experienţa ca la scurtă vreme anatemele să fie aruncate asupra sa.

Aceste nume nu sunt desigur unicele care merită a fi menţionate. Dar când alături de ei şi alături de călugări nevolnici din istoria Bisericii, alături de aceia care, cu robele lor şi bărbile lor lungi, fac afaceri în lume, trec prin secole mii de anonimi şi necunoscuţi, poate în multe cazuri şi pentru faptul că ei au luat în serios idealul lor de a se lepăda de lume, oricum am judeca noi *exăpost*, ei şi-au rămas credincioşi înşişi. În pofida tuturor criticilor istoricul trebuie să susţină aici principiul vechi: *În dubiopro reo*.

Aşadar înapoi la problema relevanţei acestui monahism în ochii societăţii bizantine, atâta timp cât nu a fost atins de perversiuni, de aspecte exterioare şi imagini false, ci a încercat să-şi justifice esenţa. Dar nu mai puţin în ochii a numeroşi bizantini monahismului i s-a adăugat nimbul de netăgăduit al „originalului”, al desăvârşirii adevărate şi al idealităţii. Se explică aceasta prin „referirea la viaţa de apoi”, ca *signum distinctivum* al Ortodoxiei în general, ca să se vadă aşadar în monahi şi în modul lor de viaţă o anticipare a vieţii de dincolo, la care se speră? După părerea mea o astfel de concluzie ar fi pripită, pentru că referinţa la viaţa de apoi ar trebui mai întâi să fie supusă dovezilor. Din punct de vedere teoretic,

acest lucru nu ar fi prea greu, dar în practică lucrurile stau cu totul altfel. Dar remarca este doar pasageră. Poate este corect ca mai înainte să rămânem întru totul în această lume şi să privim în jur. Deja într-un alt context era vorba despre relaţia creştinismului târziu cu filosofia, o filosofie care nici măcar în domeniul păgân nu era încă înţeleasă exclusiv ca o gândire speculativă abstractă, ci ca înţelepciune a vieţii. Primii creştini opun acestei înţelepciuni a vieţii „nebunia crucii", ca înţelepciunea cea adevărată, şi motivează prioritatea ei cu miza existenţială pe care ei o plătesc: adevăratul filosof este martirul, care depune mărturie cu propriul sânge pentru adevărul creştin. Vremurile persecuţiilor şi a martirilor au rămas în urmă, dar în prezenţa unei Biserici care începe să se adapteze lumii, o nouă grupare de creştini încearcă, cu noi metode, vechea miză existenţială: marii eremiţi şi monahi. Curând ei devin adevăraţii filosofi creştini, într-adevăr, filosofi pur şi simplu. Dar lucrurile nu rămân aşa. Apare o mişcare ce duce la o apropiere specifică de imaginile elenistice şi filosofia monastică. Bizantinul, căruia îi erau dragi valorile spirituale şi care îşi făcea gânduri cu privire la modul de viaţă, şi-a creat foarte devreme o imagine ideală, care avea de-a face, în mod hotărâtor, cu atitudini analoage în elenismul târziu. Fără ocolişuri βιος θεωρητικός, existenţa contemplativă se declară forma de viaţă cea mai înaltă şi mai vrednică de urmat. Această formă de *vita contemplativa* se compartimentează foarte diferit, cunoaşte o largă scală de diverse solicitări şi scopuri din existenţa artistică, care se delectează, în stil bucolic, cu fineţurile stilistice ale clasicilor greci şi încearcă ocazional să-i imite. Ea nu se prea interesează de urcuşurile şi coborâşurile vieţii politice şi cotidiene şi acordă, mulţumită de sine, atenţie doar „elementului

duhovnicesc”, până la ţelul îndepărtat al cufundării meditative în acel ultim Unul intelectual, chiar în această viaţă – deci, *gnosis*, daecă se înţelege prin aceasta acea încredere pe care sistemele mai vechi, numite după ea, o atribuie puterii intelectului uman, *gnosis* – poate şi o acţiune de legare a etosului de progresul intelectual, desfăşurată în paralel, dar şi *gnosis*, probabil ca neoplatonism sau sincretism în schema căderii şi întoarcerii, mişcării şi liniştii. Este o viziune, o θεορία a intelectului purificat, care se află într-o relaţie deosebită cu Λόγοι ca poartă de intrare, poarta artistică spre contemplaţia propriu-zisă. Ar fi corect să se traducă Λόγοι cu literatură, dacă în acest context nu ar suna atât de „laic” şi neartistic, căci doar muzele divine sunt acelea care garantează acea literatură în stare să-i slujească drept fundament acestui fel de contemplaţie. În orice caz, bucuria estetică are aici locul ei, alături de nebunia spiritului pur, şi bineînţeles că αταραξία, liniştea despătimită, este o condiţie, iar cea mai mare contribuţie pentru a o atinge este facilitată de o existenţă asigurată din punct de vedere material. Semnul prevestitor al unei astfel de contemplaţii este şi rămâne, de-a lungul tuturor secolelor bizantine, variabil: poate fi creştin, poate fi pur filosofic, depinde de premisele şi capacităţile de schimbare ale adeptului. Poate fi mereu descrisă doar ca o formă goală, ca o schemă şi nu ca un conţinut adevărat, care ar putea fi exprimat până la un anumit grad doar în *confessio*. Oricare ar fi fost conţinutul cu care acest ideal a fost umplut în detaliu, oricât de des ar fi rămas doar ca aspiraţie sau schemă goală – a fost întotdeauna lăudat în toată perioada mileniului bizantin şi doar arareori contestat. Iată doar un imn deosebit de caracteristic ieşit din pana filosofului Iosif (t aprox. 1330): „Teoreticul s-a

dăruit în mod special şi exclusiv Logosului. Cine este vrednic de o astfel de viaţă a ajuns la Dumnezeu şi păşeşte pe muntele harului către Sion. Cu ochiul curat, el priveşte de acolo în jos la activitatea măruntă a omului şi la nevoile sale. El se consideră fericit şi reprezintă pentru alţii un izvor al fericirii. El este cel liniştit. Dar politicul, omul cu viaţă publică, rămâne de obicei prizonier al părţii de jos a sufletului şi nu găseşte drumul neîntinat spre Logos. Din când în când el realizează lucruri valoroase care merită admirate, dar nu ajunge niciodată la ceea ce este cu adevărat bun, όντως αγαθόν". 11 Cel care cercetează cu atenţie acest text va avea îndoieli dacă este vorba de expresia experienţei mistico-creştine în sensul clasic al cuvântului. Drumul nu ţine până la capăt, unde ar trebui să se sfârşească în tăcere, ci porneşte înapoi mult prea repede, ca distanţa în jos să poată fi măsurată. Premisa expusă în text, cu privire la exclusivitatea unei stări de izolare, este în acelaşi timp perfidă pentru minusul social. Pe scurt, citatul demonstrează că nu poate fi negată îndoiala care planează asupra idealului. Desigur se poate argumenta aici cu devalorizarea atitudinii politice într-un sistem autocratic. Totuşi prin aceasta, după cum întotdeauna trebuie în mod special evaluat în detaliu aşa-numitul sistem autocratic din Bizanţ, postulatul ar fi în general subapreciat conform politicii. Se pare că este vorba mai degrabă de dorinţa de a lenevi în zilele fericite, în scopul unei distanţări elitiste de solicitările practice ale vieţii într-o comunitate statală, care lasă, cu cea mai mare plăcere, problemele banale ale vieţii cotidiene în grija clasei neprivilegiate. Oricum ar fi, de cealaltă parte a complexului de întrebări stă monahismul. Nici nu reuşise să atragă atenţia lumii asupra sa, şi iată acum monahismul egiptean pătrunde în forţă, şi nu în cele din urmă, prin cel

deja amintit, Evagrie Ponticul; o mişcare care ar dori să aducă viaţa duhovnicească a anahoretului într-un sistem. Nu pentru că Evagrie ar fi operat *pur cru* cu categorii ale filosofiei greceşti sau, mai exact, neoplatonice; dar el se orientează după marele Origen, al cărui sistem cosmic îl particularizează într-un fel pentru monahi. Prevalenţa intelectului, mai bine spus a voug-ului, este de necontestat, iar dragostea creştină îşi are locul său – cel puţin aşa pare – pe o treaptă modestă. La început se află liniştea, ataraxia filosofică. Dar din nou este vorba de căderea din acel Unu primordial şi de reîntoarcere, de mişcare şi linişte, şi toate acestea atât de radical încreştinate, încât creştinismul aproape că poate fi iarăşi împărţit; oricum dogma creştină este de atunci împinsă înspre fundal. Progresul este atât de impetuos încât o atitudine bucolico-artistică nu mai are niciun fel de importanţă. În orice caz, nu întregul monahism se identifică cu această mistică, probabil doar unei minorităţi restrânse îi era accesibilă, însă ea se articulează în modul cel mai clar acolo unde întâlneşte pătura laică educată din Bizanţ. Şi dacă această mistică sau cel puţin câteva din aserţiunile sale au ajuns în secolul al VI-lea şi sub verdictul Ortodoxiei dogmatice, în mare ele au rămas neatinse, pentru că de fapt Ortodoxia poate să condamne aserţiuni, dar nu experienţe religioase. Întrucât acest sistem era promovat de cei retraşi din lume, cărora li se încredinţa şi atribuia experienţa ca atare, fără alte comentarii, a devenit important şi pentru persoanele educate din lume, care sperau să-şi regăsească aici, într-o oarecare măsură, idealul propriu lor, al existenţei artistic-contemplative, ceea ce putea duce adeseori la o înţelegere greşită. În orice caz, astfel se putea justifica propriul ideal, înconjurat de aura Celui Unic şi Exclusiv. Dar aspirantului educat în contemplaţia literară nu-i putea rămâne ascuns

faptul că la monahi, în caz ideal, contemplaţia susţinută merge mână în mână cu o formă de viaţă exterioară întru totul dedicată ei, a negării tuturor realităţilor. Cu alte cuvinte, monahul îndeplineşte idealul contemplativ într-un mod mult mai radical decât contemplativul în lume. Deci el trebuia să se evalueze şi să fie evaluat în conformitate şi să caute aproximarea în interiorul acestui cadru. Dar astfel monahismul a câştigat un fel de valoare-semnal şi pentru omul educat din lume, dar şi un fel de valoare-limită – care aparţine zonelor de graniţă ale vieţii laice şi „face parte din ea" doar în măsura în care este o valoare-limită. Este o integrare în societatea bizantină, care dezintegrează totodată; o percepţie, care exclude în acelaşi timp – poate una din cele mai mari autodezamăgiri, în care se găseşte bizantinul orientat duhovniceşte, deoarece specificul său, potrivit propriului ideal, nu este totuşi identificabil cu cel al monahului.

Lumea de apoi – ca să ne întorceam la problema noastră – nu intră în discuţie, cel puţin la început, nici la mireni şi nici la monahi. Doar câteva remarci la cei din urmă menţionaţi. Pentru Evagrie, „împărăţia cerului", după cum îşi imaginează bizantinul obişnuit viaţa în lumea de apoi, este oarecum identică cu acea „nepătimire" (aâid Goa) care oferă spiritului capacitatea de a înţelege transparenţa creaţiei ca *rationes* ale tuturor lucrurilor în Dumnezeu; aceasta nu are nimic de-a face cu lumea de apoi, iar prin „împărăţia cerurilor" se înţelege chiar *gnosis* a Sfintei Treimi, „co-extensivă cu substanţa intelectului" – o recunoaştere ce atinge de fapt stabilitatea finală în lumea de apoi, dar care este realizabilă chiar în această lume. Pentru Maxim Mărturisitorul, trăirile duhovniceşti cele mai înalte sunt o „Parusie" a Domnului, care poate fi totodată anticipată deja în această existenţă. Noţiunea de

timp este complet depăşită, trăirea este complet „atemporală”, dar „din perspectivă lumească” este în istoria mântuirii. Despre ce anume rămâne pentru lumea de apoi se vorbeşte arareori, poate doar în câteva menţiuni necesare.

Monahismul este o valoare-limită şi totodată o valoare de înaltă ţinută şi pentru viaţa creştină pur şi simplu, care are acum într-adevăr de-a face cu moartea şi lumea de apoi. Dacă monahul este creştinul desăvârşit, şi este aşa datorită situaţiei sale – această simplificare ce revine mereu – atunci el poate fi sigur de mântuirea sa în lumea de dincolo. Omul aflat în lume, cu tentaţiile la care e supus, nu poate fi sigur de ea, într-adevăr, conform teoriei despre desăvârşire a lui Vasile cel Mare, acest lucru este aproape imposibil, pentru că gradul de virtute „eroic” solicitat nu poate fi nicicum atins în lume. Astfel, omul rămâne în lume din slăbiciune, din plăcere, din obligaţie sau orice altceva, pentru că este aruncat în ea. Dar când se apropie de sfârşit, ar face bine să-şi schimbe situaţia şi cel mai târziu pe patul de moarte sau la adânci bătrâneţi să devină monah, să îmbrace „veşmântul îngerilor”. Atunci se poate baza pe faptul că acest „al doilea botez” îi garantează mântuirea. Monahismul „stă la dispoziţie” pentru o trebuinţă mai târzie. El este – să mai subliniem o dată – o valoare-limită, în aşa măsură încât monahul, pe care îl întâlnim pe stradă, cu toate greşelile şi căderile lui, dar şi cu eroicele sale fapte ascetice, nu mai contează. Ceea ce contează este faptul că monahismul este dat anticipat ca avertisment de durată pentru ca să nu permită uitarea asigurării mântuirii în ultima clipă. Numai ca parantează: prin aceasta se explică şi presupusa indiferenţă extensivă a bizantinilor faţă de greşelile anumitor monahi!

Monahul este de fapt duhovnicul bizantinului în

lume. Afirmaţia nu trebuie luată *ad litteram*, ca şi cum într-o astfel de situaţie clerul în general ar fi pe deplin înlăturat, dar în mare ar putea fi adevărat. Pornind de la însemnătatea idealului monahal în ultima oră a vieţii, acest lucru se explică fără alte comentarii. Dar trebuie să acceptăm şi faptul că în mod obişnuit clerul avea. O relaţie strânsă cu populaţia în ceea ce priveşte subzistenţa, câştigurile, îndeletnicirile şi preocupările materiale, încât în privinţa problemelor duhovniceşti mai serioase nu mai exista încredere, dacă se are în vedere acea distanţă dorită în acest context. Ceea ce împlineau aceste mici legături în sate, acelaşi lucru avea loc în cercurile mai înalte ale clerului la oraşe şi în primul rând în legăturile şi grupările sociale şi politice din Constantinopol. Ne este cunoscut că presiunea mănăstirilor bogate în proprietăţi de pământ a dus la puternice antipatii şi aversiuni. S-a făcut deja referire la faptul că într-o mănăstire bizantină s-ar găsi cu greu o platformă uniformă care să îngăduie o abordare comună a problemelor vieţii cotidiene în afara mănăstirii. Acest lucru îl ajuta pe acel monah care nu era interesat de gospodărie şi de înmulţirea proprietăţilor agricole, ci era dedicat vieţii religioase a locuitorilor, să se distanţeze de atitudinea stareţilor şi a iconomilor, şi astfel le uşura locuitorilor apropierea de el pentru diverse nevoi. Însă decisiv pentru abolirea clerului secular este atitudinea bizantină faţă de spovedanie ca taină. În principiu, hotărâtoare era calitatea morală a duhovnicului, fie că era doar presupusă sau existentă, indiferent ce spuneau împotrivă patriarhii sau sinoadele; adevăratul duhovnic, care câştigă o încredere deplină, este un purtător de duh, un entuziast; dacă are sau nu hirotonie bisericească este un lucru destul de neimportant. Dar *exprofesso* monahul este purtător de har. Chiar Simeon Noul Teolog a

reprezentat cu emfază această învăţătură, şi sub pseudonimul Ioan din Damasc, tratatul său a putut să se adreseze şi să le câştige încrederea acelora pentru care Simeon era totuşi prea entuziast.12

Mai departe – şi din nou din perspectivă bizantină, orice ar gândi un istoric modern despre acest lucru. Într-un alt loc a fost vorba de Ortodoxia politică drept un element constitutiv al întregii existenţe bizantine. Una dintre marile provocări ale acestei Ortodoxii era primejduirea ei de către Biserica Romană, care era acum totuşi pentru bizantin, deşi în taină, acea *mater omnium ecclesiarum*, o provocare, care mai târziu avea să aibă la dispoziţie, ca sprijin, puterea economică a acelei ţări unde papa îşi avea sediul său. A te supune provocării părea întotdeauna oportun din punct de vedere politic, de exemplu, când era vorba de ajutor împotriva *selgiucilor* sau osmanilor. împăraţii erau pregătiţi să facă aranjamente cu Roma, unii mai devreme, alţii mai târziu. Dar aproape întotdeauna Biserica şi Patriarhii au sabotat astfel de încercări. Se pare totuşi că acest front ierarhic s-a mai înmuiat până la un anumit nivel, fapt ce devine limpede atunci când împăratul Mihail al VIII-lea duce tratative cu Roma pentru unificarea Bisericii şi în cele din urmă o şi finalizează. Opoziţia dogmatică nu este reprezentată de niciun episcop, ci aproape în exclusivitate de monahi. Ei puteau cu atât mai mult să câştige masele de partea lor, pentru că această opoziţie se lega de cea a oamenilor obişnuiţi şi de clerul inferior din restul teritoriilor Asiei Mici ale Imperiului, care s-au ridicat împotriva Paleologilor ca uzurpatori şi nu doreau să se consoleze cu pierderea importanţei Niceei, după recucerirea

Constantinopolului în 1261. Începând din acel moment, monahii sunt într-o mare măsură sprijinul

Ortodoxiei, ceea ce nu au fost înainte. Iar acum li se poartă de grijă şi sunt răsfăţaţi, mai ales pe Muntele Athos, care este aproape ca un parc natural, mai bine spus un parc naţional, pe care poate să mai crească şi să înflorească câte ceva; ceea ce înainte nu prea era posibil. Cu această mare mişcare, Athosul şi tot ceea ce este legat de el ajunge iarăşi în întregime la rangul contemplativ al „filosofiei" pure, de dragul căreia nimeni nu se sfieşte a redefini Ortodoxia. Monahii înşişi îşi pot permite ceea ce mai înainte era doar în puterea sinodului, şi anume de a publica un *tomos* dogmatic, care, prin conţinutul său, punea în faţa ortodoxului conservator sarcini de nerezolvat; ele erau totuşi rezolvate după aceea în favoarea monahilor, căci ei au devenit de necontestat. Aşa s-a mers un răstimp în faţa ameninţării extrem de periculoase pentru viaţă, nu atât de mult în ceea ce priveşte adevărul dogmatic în special, cât mai ales pentru menţinerea acelui sistem de viaţă pe care îl reprezenta acum Ortodoxia politică, ca moştenire naţională, ca o ultimă opoziţie împotriva consimţământului neonorat de pretenţiile celor care şi-au arătat disponibilitatea faţă de cerinţele religioase. Mai nou, ierarhii ar fi semnat în 1439 un decret unional – care rămâne însă fără urmări în ţară, pentru că acolo s-a constituit o Biserică a monahilor, care se poate lipsi de patriarh.

Unele aspecte ale acestui monahism, care au dat naştere la critici dure, mai necesită mici comentarii. S-a constatat că sporirea rapidă a comunităţii monahale a dăunat puternic situaţiei populaţiei Imperiului Bizantin şi a declanşat o criză demografică, condiţionată de lipsa urmaşilor, ar fi distrus familii întregi şi ar fi redus masiv populaţia productivă. Nu este uşor să iei o atitudine critică în privinţa unor astfel de constatări. Este cunoscut faptul

că bizantinul are într-o oarecare măsură o relaţie ciudată faţă de stabilirea cifrelor: din cincizeci şi cinci se face uşor o sută şi dintr-o sută, la fel de uşor o mie. Nu trebuie să pierdem din vedere că marele număr al monahilor care este mai mereu menţionat provine în cea mai mare parte din gura celor care laudă monahismul, a celor care doresc că celebreze succesul nemaipomenit al mişcării monahale în modul lor encomiastic-amplificator. Totuşi rămâne faptul că monahii nu erau o cantitate de neglijat din populaţia imperiului. Criză demografică? Ştim despre astfel de crize în Constantinopol, de exemplu în secolul al VI-lea şi din nou în secolul al VIII-lea. Izvoarele, în măsura în care îmi sunt cunoscute, pun criza pe seama molimei şi nu a monahismului. Faptul că împăratul Constantin al V-lea ar fi impus forţat căsătoria monahilor cu monahii ar putea fi adevărat, dar motivul nu ar trebui să fie nicidecum legat de politica demografică, ci de dorinţa împăratului de a lovi monahismul în esenţa lui. Este greu de demonstrat dacă aceste măsuri, şi nu mai puţin împăratul, înainte de perioada iconoclasmului, prin care s-a permis stabilirea unui număr mare de slavi, dar şi a altor neamuri în Asia Mică, acolo unde era suficient teritoriu liber, au ceva de-a face cu eremitismul, cu despărţirea populaţiei originare de casă şi gospodărie. Lunga perioadă a ocupaţiei persane a teritoriului, raidurile arabe etc. îi puteau determina pe mulţi, chiar şi pe cei care nu aveau gânduri de călugărie, să se refugieze, iar noii ocupanţi nu erau văzuţi altfel decât ca soldaţi de pază. Cu alte cuvinte, intenţia de a ajuta agricultura nu pare să fi fost elementul prim. În orice caz, refugiul la mănăstire rămâne nesigur ca motiv, iar eu, oricum, nu o pot dovedi în mod convingător prin documente. Faptul că mişcarea monahală a destrămat şi a distrus multe familii nu poate fi pus sub semnul întrebării

dacă ne orientăm după informaţiile din viaţa monahilor. O altă problemă se leagă de măsura în care acest lucru reprezintă un regres considerabil în producţie. Ne-am putea gândi că s-a reflectat în creşterea taxelor. Totuşi n-ar trebui să plecăm cu uşurinţă de la reprezentări moderne ale economiei. Se mai pune totuşi întrebarea: cum se desfăşura scăderea taxelor în economia ţării sau în ce măsură contribuia creşterea impozitelor la finanţarea bunăstării sociale a statului? De exemplu, atunci când sume din impozite erau dirijate de diverşi împăraţi spre canalele mănăstireşti, alături de motivele mişcării duhovniceşti, erau ici-colo şi cele ce priveau ajutoarele, cum ar fi finanţarea unor locuri pentru pensionari sau a unor instituţii statale de asistenţă socială, care erau în mâinile călugărilor. Cât din suma impozitelor nu era menită pentru economia naţională, ci servea ridicării standardului de viaţă al Curţii şi al clasei conducătoare – ne-am putea de asemenea gândi la această problemă. În niciun caz nu trebuie să negăm aici că mişcarea monahală a acţionat asupra elementului demografic. Ceea ce trebuie spus cu certitudine este faptul că în ceea ce priveşte întinderea şi gradul nu ne putem face o imagine cât sunt de apropiate de realitate, decât printr-un mare efort. În plus, aşa cum s-a menţionat deja, probabil mulţi bizantini au căutat o mănăstire abia după ce şi-au îndeplinit sarcina lor politică publică şi potrivit izvoarelor nu este deloc frivol să presupunem că, ocazional, această sarcină putea fi continuată şi după intrarea în mănăstire.

Legat de această problemă este şi aceea a proprietăţilor mănăstireşti. Problema proprietăţii în „mâna moartă”! Din nou ar trebui început prin a ne referi la raportul bizantinilor cu datele numerice, dar şi la raportul defectuos al unor bizantini cu acest complex. De unde

pretenţia de a se şti că deja în secolul al VII-lea şi al VIII-lea o treime din totalul terenurilor era în posesia Bisericii şi mănăstirilor; acest fapt îmi este pur şi simplu de neînţeles, chiar dacă este tot atât de des repetat în literatura obişnuită. Informaţiile despre cele mai importante proprietăţi mănăstireşti nu le avem din documente de dinainte de secolul al IX-lea şi începutul secolului al X-lea. Dar şi aici lipsesc orice fel de indicaţii cu referire la cifre, care ar putea fi folosite econometric. Confiscarea unor astfel de proprietăţi mănăstireşti sau înstrăinarea lor, cu un anumit scop, în timpul împăratului Constantin al V-lea nu slujeşte echilibrării balanţei economice sau opririi acelor dezavantaje economice legate de „mâna moartă”, ci aproape întotdeauna nemijlocit scopurilor militare, respectiv strângerii de fonduri pentru războaiele împăratului. Orice atitudine am avea faţă de mănăstiri – este un fapt istoric că, de-a lungul istoriei lor, ele obişnuiau să se opună mai puţin măsurilor statale extraordinare de strângere de fonduri decât proprietatea privată. Şi faptul că istoria secularizării, cu excepţii foarte mici, este parte a acestui domeniu economic reprezintă un lucru normal. Faptul că de-a lungul secolelor proprietăţile mănăstireşti din Bizanţ au devenit tot mai cuprinzătoare, mai presupune încă multă documentare. Cum s-a ajuns aici? Neîndoielnic, oricât de mare ar fi fost dorinţa de îmbogăţire a mănăstirilor, oricât de puţin sensibili s-ar fi arătat faţă de moştenire, o importantă parte din această proprietate vine din donaţii benevole ale împăraţilor şi împărăteselor şi ale înaltei nobilimi. S-ar tăgădui impulsul lăuntric al bizantinilor de a-şi asigura oarecum mântuirea prin ctitorirea de lăcaşuri de cult, dacă nu am da crezare motivelor expuse în hrisoave. Probabil că mănăstirile au contribuit şi ele din plin la stimularea impulsului

bizantinului evlavios, dar el rămâne şi fără acesta un *factum* de apreciat şi de analizat din punct de vedere istoric, ceea ce noi nu reuşim să facem. Prosperitatea mănăstirilor bizantine se află într-o strânsă legătură cu concepţia generală despre lume caracteristică şi laicilor. Dacă astfel se aduc daune economiei, răspunderea cade într-o mare măsură asupra ctitorilor, împăraţilor şi înaltei nobilimi şi bogaţilor. Dar în ceea ce priveşte dauna adusă economiei, chiar dacă nu înţeleg prea multe din problemele economice, am în vedere o contradicţie. Pe de o parte se accentuează, poate cu dreptate, lăcomia mănăstirilor, care şi-au mărit proprietăţile folosindu-se de toate mijloacele imaginabile, şi se explică, pe de altă parte, prin faptul că ele ar fi neglijat atât de mult terenurile încât „pământuri mai înainte roditoare s-au transformat în deşerturi”. Teoretic ne putem imagina înmulţirea terenurilor de dragul terenurilor, pe care le laşi apoi în paragină, şi totuşi le posezi; chiar şi în simpla posesie stă o bucurie deosebită. Dar dacă analizezi cauzele, atunci se arată clar că mănăstirea câştiga întotdeauna, împreună cu proprietatea, şi oamenii care au lucrat acel pământ până atunci în calitate de proprietari sau mai adesea ca arendaşi ai altor stăpâni. Moştenirea unei astfel de proprietăţi îi aducea mănăstirii *ipso facto* şi forţa de muncă a acelui arendaş şi astfel şi câştigul de pe teren. Din izvoarele menţionate reiese clar faptul că mănăstirile nu erau dispuse să neglijeze acest venit sau să renunţe la el în favoarea arendaşului. Mănăstirile se pricepeau la afaceri, iar surplusul din recoltă ajungea, bineînţeles, pe piaţă, adică curgea în bugetul profitabil al bogatului. Nu există niciun motiv care ne-ar îndreptăţi să presupunem că situaţia financiar-gospodărească a mănăstirilor ar fi fost mai puţin bună sau ar fi avut în general mai puţine

beneficii decât agricultorii contemporani şi alţi mari proprietari de terenuri. În orice caz, nu cred că situaţia economică dezastruoasă a imperiului în perioada târzie trebuie atribuită exclusiv sau prioritar mănăstirilor. De exemplu, Veneţia şi alţi parteneri comerciali italieni au primit în secolul al XII-lea şi mai ales în secolul al XIII-lea, privilegii din partea împăraţilor, astfel încât nici secularizarea tuturor proprietăţilor funciare ale mănăstirilor nu ar fi schimbat prea multe. Dacă s-ar crede că prin aceasta se face o apologie a situaţiei proprietăţilor mănăstireşti în Bizanţ, ar fi o mare eroare! Cel ce porneşte în numele marilor idealuri şi îşi dobândeşte prestigiul din această identificare cu sferele duhovniceşti transcendente are obligaţii şi faţă de istorie. Aspectele prea omeneşti trebuie luate în considerare ca circumstanţă atenuantă, dar nu putem avea pretenţia la toate amănuntele. Dar generalizând se poate spune: dacă alăturăm monahismului bizantin „criterii bizantine interne", atunci el aparţine în mod categoric acestei lumi. Orice nu i-ar conveni observatorului specific apusean în legătură cu cele menţionate, chiar dacă se află pe terenul unei *Weltanschauung* creştine, se dovedeşte a fi în totalitate simplu de înţeles într-un cadru bizantin. Iar ceea ce rămâne de neacceptat, rezidă în special în interferenţa ciudată a societăţii bizantine şi a publicului cu o formă de viaţă căreia nu îi poate face faţă.

VII

OBSERVAŢII ASUPRA SOCIETĂŢII BIZANTINE

Cred că suntem încă foarte departe de istoria societăţii bizantine care îşi merită într-adevăr acest nume, atât din motive materiale, cât şi metodice. Nu putem oferi aici mai mult decât unele consideraţii cu privire la tema structurii societăţii.

În primul rând o problemă metodică. În istoria modernă a societăţii un rol important îl joacă întrebarea: pe ce fundament social, în urma căror situaţii economice de forţă majoră îşi formulează clasele şi statele ideologiile lor specifice şi îşi pun în practică critica teoriei? Problema este în ce măsură şi dacă, de fapt, temeiurile ideologice pot fi considerate ca un produs autogen al gândirii abstracte; dacă, în esenţă, nu este vorba de o justificare a relaţiilor sociale existente sau de o îngrădire a solicitărilor şi intenţiilor sociale şi economice – cronologic, dintru început, logic, chiar şi *a posteriori* – cu pretenţii teoretice, pentru a face mai accesibilă implementarea scopului politic. Se vede clar că în ziua de astăzi astfel de probleme preocupă din ce în ce mai mult şi într-o măsură mai mare chiar şi bizantinologia. Şi tocmai pentru faptul că în domeniul nostru de studiu mult timp „istoria duhovnicească” a fost tratată aproape independent de situaţia socială a reprezentanţilor săi, simplu doar ca un complex de gândire, ar fi pur şi simplu o comoditate, dacă nu ceva mai rău, să ne ferim de a pune aceste noi întrebări, sub acuza că ar fi doar vorba de modă. A te întreba cine au fost, deci, oamenii care se considerau propagandişti ai ideii imperiale bizantine nu este un dictat al modei, ci pur şi simplu un postulat al istoriei bizantine. După cele ce s-au spus deja despre Ortodoxia politică, nu prea mai este nevoie aici de vreun indiciu care să arate că nici istoria dogmaticii bizantine nu poate fi ferită de punctul de vedere al criticii ideologice.

Acum trebuie totuşi să ne ferim – şi astfel ajung la problema metodei mele – de a caracteriza fiecare formulare ideologică din perspectivă dogmatică drept emanaţie a unor relaţii concrete socio-economice, fără a prezenta dovada, chiar dacă o astfel de dovadă ajunge

poate doar până la o convergenţă a probabilităţilor. Astăzi se vorbeşte puţin despre problema dovezilor; legătura cauzală fiind aproape întotdeauna susţinută mai mult ca dogmă. Se înţelege că în ceea ce priveşte vremurile noastre, legătura este cât se poate de palpabilă. De exemplu, ideologiile fasciste nu sunt considerate azi ca vise la iarbă verde, pentru a furniza material de conversaţie la picnic, ci pentru a pune capăt, în mod radical, crizei clasei de mijloc burgheze, din care cineva face parte, oricare ar fi definiţia fascismului. Democraţia prezidenţială a celei de-a cincea republici nu este, în niciun caz, un produs oarecare al vreunei gândiri politice abstracte, ci, în primul rând, ea este croită pe criza algeriană şi pe presupusul ei salvator. Şi dacă o Biserică, precum cea ortodoxă rusă, a încercat mereu să-şi redefinească fiinţa şi ţelurile sale, atunci cu greu putem vorbi de o ecleziologie abstractă, ci mai degrabă de o încercare de asigurare a existenţei *hic et nunc*.

Dar este oare valabil pentru toate timpurile ceea ce poate fi constatat despre prezent? În faţa istoricului se ridică problema mentalităţii specifice şi a atitudinii fundamentale duhovniceşti a epocilor trecute şi împreună cu ea, în general, şi întrebarea dacă, în contradicţie cu experienţele din epoca modernă, putem sau trebuie să ne gândim la epoci care s-au dedicat într-un mod mult mai abstract „educaţiei ideologice”, fără vreo motivare legată de relaţiile sociale şi economice, sau – dacă au fost motivate astfel – au lăsat mult în urma lor aceste portiţe de ieşire. Dacă, în mod ipotetic, am considera epoca bizantină o astfel de perioadă, atunci în niciun caz nu putem plasa la începutul argumentării noastre motivaţia economică sau socială pentru educaţia ideologică fără a avea dovezi. Argumentul unei astfel de motivaţii este atunci în mod cert

mai împovărător decât în vremurile mai noi. Acest mare balast legat de documente, poate duce la situaţia ca, din când în când, să se renunţe cu totul la o atare motivaţie, deoarece ea rămâne pură presupunere – care de fapt are loc adeseori din vina situaţiei izvoarelor – sau că motivaţia trebuie căutată într-un strat mai adânc al conştiinţei decât o poate oferi materialismul superficial.

Putem să descriem Bizanţul ca o astfel de epocă? În acest context mai întâi o consideraţie cu caracter general. Deja în Introducere s-a insistat asupra faptului că Bizanţul, ca moştenire a elenismului, a preluat de la el şi plăcerea excesivă legată de cuvânt şi de lupta prin cuvânt, „logomahia", continuând cu precădere în acelaşi stil. Dar ar fi cinstit să recunoaştem că eticheta „logomahie" provine din pana istoricilor literari, şi anume, de la istoricii literari cărora le era într-o mare măsură indiferentă „relevanţa socială" a literaturii elenistice şi bizantine. A constata logomahia şi a nu încerca nicio schimbare, ar putea fi rezultatul naivităţii inofensive de altă dată. În orice caz, logomahii îşi iau sarcina foarte în serios şi, oricâtă bunăvoinţă am avea, nu putem ignora faptul că unii autori, care aparţin fără îndoială acestor jocuri şi lupte cu cuvintele, se folosesc ici şi colo de cuvânt, astfel ca prin jocul lor să ajungă şi la rana socială. Epigrama hazlie a lui Palladiu despre acea fiică a gramaticianului care naşte o formă neutră este oare doar o joacă cu noţiunea de „gen" a katachresei sau – şi totodată? – extrapolarea înşelătoare a nemulţumirii faţă de filologia pur imitativă şi nicidecum autocreatoare? Alături se află, bineînţeles, o ceartă chiţibuşară, pe care nici chiar printr-o strădanie eroică nu o putem lega de realitatea cotidiană a certăreţilor şi de mediul lor. Totuşi trebuie să privim atent. E posibil ca doar noi, cei de astăzi, să nu fim în stare să descoperim o astfel

de legătură, pentru că nu prea cunoaştem lumea înconjurătoare, iar pe martori îi vedem doar „goi”. Probabil acea „relaţie socială” nu poate găsită pe suprafaţa plată pe care ne mişcăm de obicei, atunci când este vorba de astfel de întrebări. Eu aş dori s-o numesc, cu toată atenţia, autoreprezentarea şi autoafirmarea unei „caste”, care nu este interesată de „alţii” sau de vreo mizerie economică evidentă sau de altele asemenea, şi nici de justificarea superficială a unei pături, ci de profilarea unei conştiinţe, de demonstrarea importanţei aceluia din interiorul castei care cuvintează. În cel de-al doilea rând, nu este vorba doar de prestigiul celui din cadrul castei, cât şi de prestigiul castei în cadrul societăţii, şi în al treilea rând, de prestigiul legat de interese financiare şi astfel de propriul progres economic, care depinde, până la un anumit grad, de unii care nu fac parte din castă. Deşi pe primul loc nu se află profitul economic, el este totuşi inclus. Vehemenţa cu care s-a desfăşurat această profilare are ca urmare faptul că modelele de joc logomahice ale castei au fost preluate şi în afara castei, şi anume chiar de către membrii acelor cercuri care asigură în cele din urmă şi viaţa castei – ceea ce putea doar ridica importanţa socială a castei. Dar faptul nu poate fi conceput fără o afinitate a mentalităţilor. Va mai trebui să revenim asupra acestor lucruri. În orice caz, sub eticheta de logomahie s-ar putea afla ceva mai mult decât evaluarea superficială a istoricilor literari, şi anume o dragoste pentru cuvânt şi teorie, care diferenţiază în fapt, dar este totuşi proprie mai multor pături sociale, în primul rând, mai mult de dragul teoriei decât de dragul unui substrat social, aflat sub semnul întrebării.

La aceste observaţii generale câteva exemple bizantine. Cine se adânceşte în controversele sălbatice

care au avut loc la începutul secolului al X-lea între literatul Constantin din Rodos şi Teodor Paphlagonul, 1 acela va reuşi cu greu să descopere ceva mai mult decât o ceartă şi o dispută în interiorul unei grupări, unde fiecare este duşmanul celuilalt, pentru că fiecare cunoaşte doar dorinţa de autoafirmare. Societatea ca atare nu trebuie pusă în mişcare; este însă vorba despre justificarea celor existente sau despre o utopie pentru viitor. Lupta concurenţială pentru presupusele mecenate nu poate fi exclusă de la bun început, dar informaţiile existente nu ajung pentru a descoperi aici motivaţia disputei. Obiect al disputei este, de exemplu, întrebarea dacă în vremea în care ambii autori îşi aruncă unul altuia grosolănii, mai existau bărbaţi pe care îi puteai numi învăţaţi şi înţelepţi în sensul standardului preluat din Antichitate. În spatele întrebării poţi descoperi marea problemă a misiunii culturale a bizantinilor. Dar nicio indicaţie cu privire la ea! Şi cine se osteneşte să descifreze într-adevăr controversa va renunţa imediat la o astfel de justificare neclară. Totuşi justificarea propriei existenţe a acestor literaţi nu poate fi trecută cu vederea, adică nu se poate tăgădui pe deplin problema socială dinapoia ei; încercarea de a pune în ordine ineficacitatea propriei activităţi într-o perspectivă mai largă. Atunci când Paphlagonul neagă existenţa unor astfel de înţelepţi, nu se distruge doar pe sine, ci constată şi un vacuum care îi va deveni ţintă.

Un alt exemplu poartă un caracter cu totul diferit: este vorba de teologia dogmatică şi, prin urmare, de problema dacă şi în ce măsură se poate presupune că în spatele acestor controverse se afla autoaprecierea ideologică a Ortodoxiei. Este vorba despre acele erezii pe care Jean Gouillard le-a numit „heresies des didascales”, controverse ale didascalilor. De exemplu, spre dezbatere

era cuvântul lui Hristos: „Tatăl este mai mare decât mine” sau propoziţia din liturghie: „Acelaşi este Cel ce jertfeşte şi Cel ce se jertfeşte”.2 Se avea grijă de public: se ţineau sinoade, apăreau pamflete, tribunalul imperial se întrunea, iar împăratul însuşi intervenea în controversă. Istoria dogmelor poate încerca să descopere aici, într-o formă oarecare, o nouă clarificare a acelei hristologii care a fost definită la Calcedon în 451, însă ea reizbucneşte imediat prin preluarea formulărilor lui Chiril din Alexandria. Încercarea a fost făcută, dar puţini se vor lămuri. Dacă s-a dorit introducerea termenului de caracterologie socială şi, ca noţiune derivată, de mentalităţi sociale, atunci, critic vorbind, nu descoperim aproape nicio diferenţă între teologul secolului al XII-lea şi certăreţii de la începutul secolului al X-lea. Un mic grup de înalţi clerici ai catedralei, corespunzător tendinţei din perioada comnenă, puternic interesaţi de problemele „scolastice”, având posibilitatea materială să urmeze insistent şi în linişte acest interes şi puţin angajaţi din punctul de vedere al profesiei, caută mijloace de autoreprezentare şi justificare a solicitărilor lor sociale. Iniţial, cearta capătă accente profunde pe fundalul unei largi provocări, atunci când Ortodoxia clasică din acea perioadă se vede ameninţată de mişcările bogomilă, pavliciană şi „cutihiană”. Doar pentru a evidenţia un singur punct de vedere: în spatele valurilor provocatoare stă mereu întoarcerea la mesajul simplu al Evangheliei, după care se conduce ierarhia politizată a Bisericii. Dar se pare că dificultăţile dogmaticienilor vin, cel puţin parţial, din aceleaşi izvoare, adică – *à-propos*: „Tatăl este mai mare decât mine” – ei se văd în conflict cu exprimarea presupus „adopţianistă” a Noului Testament, deci o hristologie dinamică, dacă termenul nu ar fi înţeles greşit, şi una statică, legată de formulările de la Calcedon.

Numai că, întrucât pentru ei rafinamentul dogmatic rămâne sacrosanct, la fel ca şi pentru adversarii lor ortodocşi, nu se ajunge la nicio evadare din linia Ortodoxiei politizate; problema rămâne „imanentă sistemului”: raţele sălbatice zboară sus deasupra grădinii, iar „didascalii” bat timid din aripi.

Disputa iconoclastă bizantină poate fi considerată drept cel mai bun exemplu legat de dificultăţile asociate principiului metodic prezentat la început. Cauza economică, dar şi politică, a disputei a fost căutată în diverse sectoare. Din când în când a fost împinsă în faţă opoziţia monahală împotriva împăratului distrugător de icoane. Prin înlăturarea icoanelor, mănăstirile ar fi suferit o a ne… a miere economică, pe care nu voiau s-o accepte. În acest context, trebuie să remarcăm înainte de toate, că nu se poate constata nicicum în faza disputei sub domnia împăratului Leon al III-lea vreo opoziţie monahală importantă, ci abia mai târziu în perioada domniei fiului său, Constantin al V-lea; dar şi acum nu se aduce niciun argument economic. Acest ultim fapt nu poate să ne mire. Cum poate fi pierderea economică edificatoare pentru istoric? Pierderea venitului din icoanele produse de monahi? Nu ştim aproape nimic despre o scădere a producţiei de icoane în mănăstiri în acea perioadă, ceea ce ar putea fi luat în considerare într-un anumit fel; după cum nu cunoaştem dacă pictarea icoanelor se afla mai mult sau mai puţin în mâna monahilor. Pierdeau cumva monahii în mod indirect venituri, sau din pricină că pelerinii nu mai veneau în valuri la icoanele făcătoare de minuni, atât de bine păzite de monahi, şi din această cauză au scăzut şi sponsorizările pentru mănăstiri? Doar arareori s-a putut distinge o duzină de mănăstiri din acea perioadă ca locuri de pelerinaj frecventate. Cu alte cuvinte, din punct de

vedere metodic ne este permisă doar o afirmaţie: Dacă susţinem că mănăstirile au profitat şi sub aspect economic din cultul icoanelor, ca producători de icoane sau păzitori ai icoanelor făcătoare de minuni – şi această susţinere nu poate fi contestat *za priori* –, atunci ipoteza este legitimă, deoarece lupta lor pentru cinstirea icoanelor nu poate fi explicată numai prin convingerea lor teologico-religioasă – convingere care, cu atât mai puţin, nu trebuie exclusă *apriori*. Despre ponderea ambelor motivaţii în ansamblu nu este îngăduită nicio afirmaţie care nu ar lucra la rândul ei cu un *apriori* sustenabil din punct de vedere metodic. Nu trebuie să se treacă cu vederea faptul că şi în fazele mai târzii ale disputei, numai o parte dintre mănăstiri şi monahi ar putea fi caracterizată ca iconodulă; aceasta se aplică în cazul studiţilor din Constantinopol.

Un alt punct de vedere este de natură militară. Respingerea cinstirii icoanelor, mai ales de către themele din Asia Minor care ar fi văzut în această respingere, în mod direct, un fel de garanţie pentru moralul lor. Nu în cele din urmă am putea vedea aici manifestarea unei contradicţii Est-Vest: aici, lumea elenistică favorabilă icoanelor, dincolo, mentalitatea opusă elenismului, predestinată, prin toate tendinţele eretice posibile, asaltului împotriva icoanelor. Ca să spunem lucrurilor pe nume: influenţa curentelor eretice la apariţia iconoclasmului, anume a pavlicienilor sau a monofiziţilor, dar şi influenţa mahomedanilor sunt până azi o simplă ipoteză, care, în comparaţie cu informaţiile dovedite istoric, nu trebuie plasate în prim-plan. Ceea ce a luat naştere aici ca legendă a fost demonstrat mai de demult ca fiind un rod al polemicii. Însă faptul că themele ar fi fost reprezentantele propriu-zise ale iconoclasmului este o generalizare care a fost contrazisă, sperăm definitiv, nu cu

mult timp în urmă.3 Alinierea trece de mai multe ori peste theme. Iconoclasmul ca premisă a puterii de luptă în războaie şi succese militare? La aceasta trebuie adăugat, bineînţeles, câte ceva de la începutul secolului al IX-lea. Totuşi trebuie să fim destul de coerenţi în gândire pentru a vedea că, în cel mai profund sens, nu iconoclasmul era cel invocat, ci marele model al succeselor militare şi puterea de acţiune în războaie ale împăratului Constantin al V-lea, care („din întâmplare”) a fost iconoclast, în comparaţie cu slăbiciunea împărătesei Irina, care – la fel „întâmplător” sau nu – era cinstitoare de icoane, şi cu urmaşii ei nemijlociţi, care erau fie reci, fie calzi. Este edificator faptul că în „psihologia armatelor” această coincidenţă s-a transformat într-o legătură cauzală. Despre motivele ascunse ale controversei ideologice nu trebuit făcută nicio afirmaţie. Rămânem – *faute de mieux* – legaţi de teza raţională că în cadrul Bisericii existau cercuri cărora li se părea că iconoclasmul ar fi o îndepărtare de la idealurile creştine şi că unii dintre împăraţi s-ar fi solidarizat cu respectiva chestiune. Problema hristologică, ce s-a suprapus peste controversa iniţială, rămâne secundară, oricât de mult ar corespunde mentalităţii teologiei bizantine referitoare la controversă. Ceea ce îi motiva în special pe împăraţi să încerce acest joc politic al hazardului rămâne o problemă dificilă. Concurenţa dintre imaginea împăratului şi imaginea lui Hristos ar fi putut să fie ici şi colo o motivaţie. Să nu uităm însă că nici împăraţii bizantini nu erau imuni, din proprie voinţă, în faţa virusului controversei teologice, şi nici să le contestăm înţelegerea problemelor religioase.

În ciuda tuturor constrângerilor: există ici şi colo şi în Bizanţ cazuri clare în care ideologia trădează, neîndoielnic, problemele sociale şi economice sau cerinţele politice.

Ideologia domnitorului este un caz clar. Cu toate acestea, aici se poate aminti şi mişcarea bogomilă. Dar să nu prezentăm aceste lucruri prea simplu, ca de exemplu: ţăranul sărac şi exploatat se hotărăşte să refuze a-l sluji pe stăpân; faţă de potenţialul său material redus, pentru o astfel de frondă, el caută în Biblie ajutorul care să impresioneze societatea ortodoxă bizantină. El descoperă de îndată propoziţiile despre „stăpânul acestei lumi”, care nu poate fi altcineva decât diavolul, şi creează astfel un sistem dualist cu care poate pleca la luptă. Trebuie însă să avem în vedere un angrenaj îndelungat de circumstanţe, idei şi impedimente, cu întreruperi în dezvoltare, cu un proces selectiv faţă de posibilele şiruri de argumentări ş.a.m.d., până se ajunge, în cele din urmă, la bogomilism. Ceea ce este *a priori* şi ceea ce este *a posteriori* poate fi constatat cu claritate, dar această logică nu este întotdeauna logica procesului istoric.

În opinia mea, un singur aspect al acestei perioade, foarte rar scos în evidenţă, îmi spune mai multe, dar iniţiativa stă acum, în mod marcant, nu în mâinile clericilor de la Hagia Sophia, ci ale împăratului Manuel I. Din păcate lipsesc documentele, însă din cele raportate de Nichita Choniatul4 se poate deduce că împăratul s-a lovit de formula ortodoxă de abjurare, care era pusă în faţa celui ce se convertea de la islam la creştinism. Această formulă conţinea o anatemă explicită împotriva Dumnezeului lui Mahomed. Manuel dorea ca această propoziţie să fie eliminată. Sinodul s-a opus o lungă perioadă de timp, dar în cele din urmă au convenit asupra unei anateme împotriva lui Mahomed şi a învăţăturilor sale. Manuel a văzut în formula originară o piatră de poticnire pentru toţi mohamedanii care credeau într-un singur Dumnezeu, ca şi creştinii. Cum putea cineva să-L blesteme pe acest

Dumnezeu? Probabil că există consideraţii politice, care îl determină pe un împărat să pună sub semnul întrebării principiul dogmatic pe care Biserica l-a introdus în sistemul Ortodoxiei politice. Noua formulă serveşte, neîndoielnic, unei „relaxări", tendinţă deja constatată la Manuel şi în alte privinţe.

Luat totul la un loc, nu se poate contesta faptul că teza despre» supraconstrucţia ideologică" poate fi aplicată şi societăţii bizantine, chiar dacă dificultăţile legate de documente rămân de ordin major. De asemenea, trebuie să accentuăm că dragostea pentru» teorie" este destul de puternică în Bizanţ, ca să putem explica doar prin ea însăşi câte o mică dispută ideologică al cărei veşmânt social nu trebuie negat în întregime, dar apoi trebuie căutată în straturile mai adânci ale conştiinţei de sine.

În cele ce urmează este vorba de constituirea piramidei sociale bizantine. Este posibil, se pare, să se realizeze o prezentare comparativ simplă: sub conducerea supremă neechivocă a împăratului, „o clasă conducătoare". Putem să o numim aristocraţie, atât timp cât suntem conştienţi de multipla semnificaţie a acestei noţiuni şi nu avem la dispoziţie una mai bună. Apoi acea pătură largă, pe care chiar bizantinii o numesc μέσοι, adică „cei din mijloc", şi în cele din urmă *miseraplebs*. Dacă un scriitor bizantin este deosebit de snob, se poate întâmpla ca el să nu facă nicio deosebire între pătura de mijloc şi cea de jos, adică să desemneze ambele clase cu denumirea de „mulţime", „gloată" şi altele. Totuşi, acolo unde se procedează mai precis, diferenţa dintre pătura de mijloc şi pătura de jos se păstrează în mod absolut.

Bineînţeles, se ştie de mult timp că trebuie să introducem în această stratificare orizontală şi săgeţi direcţionate vertical, pentru a da expresie acelei mobilităţi

sociale care nu se limitează în special doar la osmoza dintre zonele limitrofe ale straturilor, ci străpunge adeseori în mod radical zonele; cel mai bun exemplu: nu puţini împăraţi au urcat pe tron de la nimicul social.

Totuşi, prin aceasta am rezolvat prea puţine lucruri. Dacă verticalul şi orizontalul sunt deja ocupate, atunci este important să schiţăm şi linii oblice, ca expresie a legăturilor sociale particulare. Acestea nu trebuie percepute ca particularităţi ale apartenenţei sociale la o anumită clasă, altminteri ele scot la iveală doar o parte din viaţa privată, astfel încât nu este suficient să le prezentăm ca o caracteristică generală şi comună tuturor păturilor din una şi aceeaşi societate, ca de exemplu, mentalităţi proprii caracteristice tuturor bizantinilor – credinţa în stafii, fatalismul etc.

În acest context, cel mai bine este să oferim un exemplu: am menţionat mai sus că impulsul ludic literar al castei care se consideră educată nu a rămas fără efect asupra acelei pături sociale de sus care asigură existenţa acestei caste, lucru care necesită o explicaţie. Dacă aici este vorba despre o castă, atunci se înţelege de la sine că nu în sensul structurii endogame a generaţiei, nici în mod automat în sensul de „până la consistenţa extremă a formei avansate a unei clase”, ci – probabil întrucâtva frivol – în sensul unui grup care nu poate fi înţeles doar prin categoriile de castă şi care se deosebeşte printr-o conştiinţă de sine, ce lasă în urmă toate diferenţele dintre clase. În cazul nostru aceasta înseamnă: el vede în toţi ceilalţi membri ai castei şi ai grupurilor doar „filistini”. Sub aspectul meseriilor, această castă nu este omogenă. Din ea fac parte clerici, monahi, directori de şcoală, mici funcţionari imperiali şi secretari, filologi „cu meserii independente”. Elementul unificator nu este, deci, nici

ocupaţia şi nici interesele comune privind meseria, ci o unitate superioară a vocaţiei, ceea ce culminează în literatură şi în preocupări literare. Este imperios necesar să vorbim de o astfel de grupare în Bizanţ, căci ea nu influenţează doar „viaţa intelectuală" de acolo, ci reprezintă şi un *politicum* de înalt grad, pentru că ea deţine acea pretenţie de monopol asupra educaţiei şi formaţiei clasice, care este întotdeauna validă în politica externă şi ajunge a fi valorificată. Ea garantează o parte din acele pretenţii exclusiviste, pe care se reazemă conştiinţa imperială.

Pe de altă parte, există în societatea bizantină bărbaţi a căror poziţie socială şi stil de viaţă sunt determinate în mod hotărâtor de alte criterii, cum ar fi caracterul „aristocrat" al familiei, funcţiile înalte sau cele mai onorante din administraţia imperială şi de la Curte, patriarhie sau mitropolie, desigur toate datorate demnităţii imperiale. Şi totuşi, mulţi dintre ei iau parte, cu întreaga dăruire, la activităţi literare ale castei şi aceasta nu doar sporadic, în timpul liber sau înţeles ca un *hobby*, ci cu toată intensitatea, ceea ce nu era mai puţin important pentru întreaga producţie literară decât creaţia micilor literaţi profesionişti. Nu puţini dintre cei cu o cultură obişnuită din clasele superioare doreau să fie atât educaţi, cât şi să-şi dovedească această cultură prin creaţii literare şi dedicau acestei strădanii nu mai puţin timp decât „profesiei" lor. De exemplu, opera literară a lui Teodor Metochitul, de profesie cancelar de stat al împăratului Andronic al II-lea, un „aristocrat" putred de bogat, poate concura fără discuţie în privinţa volumului cu opera teologului de meserie, Palama. împăratul Theodor al II-lea Laskaris se află cu producţia sa literară din perioada când era prinţ moştenitor aproape alături de directorul său de

şcoală Nichifor Blemmyde, iar marele cleric şi ulteriorul mitropolit, Eustaţiu de Tesalonic, este deja după volumul operei sale – ignorând cu totul caracterul ştiinţific – la acelaşi nivel cu filologul de profesie, cu multe scrieri, Ioan Tzetzes. Dacă în acest context lăsăm deoparte calitatea ştiinţifică, atunci putem constata că produsul intelectual al acestor scriitori cu înalte poziţii sociale poate fi cu greu deosebit de cel al indivizilor mărunţi din castă.

Probabil aici se poate lucra cu acea „teorie a stratificării" sociologică, conform căreia, după cum a arătat Wolfram Eberhard5, dacă totuşi într-o societate, pe lângă separările în grupe, care se bazează în esenţă pe un principiu stabilit de structura stăpânitoare, sunt observate structuri speciale alături de straturile sociale şi de clase în sensul restrâns al cuvântului a căror solidaritate constă în aceea că, independent de filiaţia corporativă de care depind în realitate, în esenţă şi fără a avea interese economice comune, atunci ele se află într-un contact social semnificativ, bazat pe o solidaritate de interese speciale a căror intensitate este mai mare sau mai mică decât contactul cu propria clasă socială şi propriul grup profesional cărora le aparţin. Eberhard, plecând de la etapele timpurii ale stratificării sociale, a numit una dintre aceste grupe „stratul gânditorilor", oscilând între nebunul de la Curte şi filosofi. Bizanţul nu mai este o etapă timpurie şi în acest context nebunul poate fi exclus. Dar şi în Bizanţ putem vorbi de o pătură de literaţi, dependentă de profesie, care trece prin toate straturile sociale. Din punct de vedere istorico-social, crearea unei astfel de pături are sens şi însemnătate doar atunci când ajunge la o anumită comuniune de interese, după cum se poate constata şi în alte culturi. În Bavaria a apărut, în perioada Biedermaier, un almanah al muzelor la care au colaborat

maiestatea sa Ludwig I, ministrul său pentru culte, von Schenk, şi un poet „adevărat”, Friedrich Ruckert. Acestea sunt întâmplări şi nu înseamnă crearea de structuri. Dar structura literaţilor în Bizanţ face istorie socială şi istorie culturală. Trebuie să fim recunoscători că obscurantismul monahal a fost mereu ţinut în graniţele sale; cu el au luat contact intelectualii din

Apus ca urmare a cruciadelor şi a preluării de către partea italiană a imperiului; el este acela care a apărat bunurile culturale clasice împotriva unor opoziţii de-a lungul întregului mileniu, după cum a şi salvat urbanitatea societăţii bizantine împotriva bătrânilor soldaţi ignoranţi din provincii. Şi în fine, el este acela care a dat umanismului italian acel impuls care, sub eticheta de „platonism”, i-a dat posibilitatea să se regăsească într-adevăr. Ceea ce înseamnă însă că aici este vorba de o structură care, datorită constanţei şi consistenţei sale, trebuie introdusă în societatea bizantină, dacă nu, trebuie să rămână un model mort.

În acest context se pune problema Bisericii. Este ciudat că bizantinii înşişi, vorbind despre clase în general, nu aşază Biserica alături de cler. Astfel, de exemplu, Mihail Psellos vorbeşte într-un loc bine cunoscut doar de trei clase: clasa Senatului, armata şi poporul.6 Se pare că „Biserica”, luată ca instituţie, reprezentată de o anumită grupare „hirotonită”, care nu este limitată doar la asociaţii locale, a întâmpinat dificultăţi în a se impune în Bizanţ. Iată unele exemple: de la patriarhul Nicolae, care în acea perioadă participa la luarea deciziilor politicii externe bizantine, ne-a parvenit o culegere de scrisori, nu mai puţin de 190, adresate tuturor cercurilor pe care ni le putem imagina. Cuvântul biserică se întâlneşte în aceste texte cam de cincizeci de ori. Nu arareori el înseamnă

comunitatea bisericească a oraşului Constantinopol, în alte dăţi Hagia Sophia şi în repetate rânduri biserica altor oraşe, de pildă, Efes, sau a altor ţări, ca Armenia, sau pur şi simplu un aşezământ bisericesc oarecare. Niciodată însă nu înseamnă Biserică creştină universală sau numai Biserica Răsăritului; Biserică în Imperiul Bizantin echivalent pentru stat sau ceva asemănător. Dacă cercetăm acelaşi lucru 400 de ani mai târziu, atunci avem ca model schimbul de scrisori dintre patriarhul Atanasie şi împăratul Andronic al II-lea, Curtea imperială şi înalte oficialităţi, deci scrisori în care ar trebui să fie vorba, după părerea noastră, despre Biserică în calitate de instituţie, Biserica clerului ca structură fermă, cum s-ar spune. Cuvântul ecclesia apare cam de 180 de ori. De 160 de ori nu înseamnă nimic altceva decât Biserica din oraşul Constantinopol;

câteodată este sinonim cu episcopatul, iar în celelalte cazuri înseamnă doar clădirea bisericii. Din nou, nici măcar o singură dată Biserica echivalent al statului, ca formaţiune închisă a societăţii bizantine. Nu trebuie să tragem de aici concluzii atotcuprinzătoare, căci nu întotdeauna totul se limitează la cuvânt. Dar se impune nevoia de a ne distanţa de reprezentările Bisericii, aşa cum ne sunt oferite de medievistica apuseană. Dacă adăugăm şi ceea ce s-a spus mai înainte despre lipsa unei educaţii specific teologico-clericale, despre lipsa unor modele de conducători clericali, atunci probabil există o posibilitate limitată de asociere a mentalităţii înaltului cler de la Hagia Sophia cu aceea a simplilor preoţi de mir. În afară de aceasta, încadrarea clericilor, în majoritatea lor căsătoriţi, în structura socială a satului, a oraşului de provincie sau a cercurilor aristocrate din capitală, pare să fi fost mai importantă decât sentimentul de apartenenţă la o mare

grupă socială proprie. Astfel Biserica rămâne, ca structură personală, de sine stătătoare în societatea bizantină, într-o oarecare măsură sub semnul întrebării.

Se pliază oare adepţii şi asociaţiile de clanuri bizantine pentru această teorie a straturilor sociale? Aparent nu există nicio îndoială că astfel de asociaţii influenţează în mare măsură viaţa socială din Bizanţ. Dovezile curg din plin, şi anume, de la începuturi până în epoca târzie. Toate câte se pot spune despre mobilitatea acestei societăţi îşi au aici *fundamentum* in re. Totuşi, cu excepţia „sentimentului şansei", cu greu se va putea descoperi un sistem de referinţă extins; chiar noţiunea de „şansă" arată că în acest cadru este vorba despre ceva în permanentă schimbare şi trecere. În esenţă există totuşi interese de grup precise, cu un puternic caracter economic, şi nu mai mult. Dar ele nu pot fi excluse din piramida socială, întrucât chiar prin ele, în orice caz ca tendinţă, straturile orizontale sunt mereu penetrate. Astfel spus, este vorba de un număr de „mici piramide" în cadrul marii piramide sociale. Într-o oarecare privinţă se impune cu insistenţă noţiunea de partid. Totuşi eu cred că această noţiune este folosită în scopul lămuririi situaţiei altor formaţiuni din cadrul societăţii bizantine, care nu pot fi reduse doar la adepţi.

Bineînţeles eu văd primejdia anacronismului. Dacă prin partidul lui K.O. Flechtheim se defineşte o organizaţie de luptă relativ ferm stabilită, bazată mai mult sau mai puţin pe înrolare liberă, care deţine în sânul ei o putere teritorială politică făcând uz de preluarea de locuri în aparatul de conducere pentru a-şi putea materializa scopurile ideale şi (sau) politice, atunci noţiunea este aplicabilă în Bizanţ fără alte comentarii. Grupărilor pe care le am în vedere le lipseşte înainte de toate organizaţia de

luptă ferm stabilită, şi nu arareori le mai lipseşte şi voinţa de a ocupa poziţii în aparatul de conducere. Sunt, bineînţeles, avute în vedere scopuri ideale şi materiale; prezentă este şi voinţa de a le pune în practică şi în domeniul politic, şi nu doar în cel teoretic. În orice caz, trebuie făcute accesibile ţelurile păturilor conducătoare, iar prin propagandă să fie stimulată în acest scop o masă mai largă de oameni. Dacă subordonăm, ca un minimum, unei astfel de educaţii partinice, pe lângă program, realizarea politică dorită, atunci se poate aplica, măcar temporar, şi Bizanţului noţiunea de partid; în orice caz nu-mi vine în minte nicio altă noţiune pentru ceea ce am în vedere.

Deja în Introducere7 a fost vorba despre disputa dintre Libaniu şi Themistios în secolul al IV-lea asupra problemei dacă se cuvenea ca intelectualitatea elenistă să se lase integrată activ şi cooperativ în sistemul guvernamental roman. Dacă nu se forţează mult prea mult chestiunea referitoare la noţiunea de educaţie din spatele ei, atunci iese la suprafaţă problema politică propriu-zisă: partenerii disputei sunt de acord să accepte Imperiul Roman şi pentru Răsărit. Ceea ce-i desparte este conceptul de imperiu: de fapt, pentru Libaniu esenţa propriu-zisă rămâne în *polis*, în oraşul elenistic „liber”. Imperiul este o asociere de astfel de oraşe, iar regimul imperial trebuie să se limiteze în principal la a garanta aceste libertăţi şi să asigure apărarea în exterior. Pentru Themistios, se pune problema simbiozei între structurile conducătoare romane, aşa cum sunt fixate în dreptul roman şi în modul de administrare roman, cu valorile vechiului *polis* şi concepţia de educaţie elenistă. Este o dispută teoretică a învăţaţilor? Bineînţeles că în principiu este, dar extinderea ei politică nu se lasă mult aşteptată, iar ea ajunge de notorietate

publică, aşa încât chiar şi împăraţii se implică în ea. Constanţiu al II-lea îl susţine *adlectio* pe Themistios în Senatul de la Constantinopol, văzut deja ca o instituţie romană şi nu o curie elenistă, printr-o scrisoare în care numeşte această alegere un compromis politic şi un program politic: Roma îi acordă filosofului grec o onoare specific romană, iar filosoful grec introduce în Senatul roman valorile civilizaţiei şi ale ştiinţei greceşti.8 Themistios are succes, cel puţin pentru sine. Programul său s-a materializat. Partidul lui Libaniu a pierdut prima bătălie. Partidul lui Libaniu – pare o constatare exagerată. Cu toate acestea, Libaniu nu a fost într-adevăr singur, iar din reacţiile altor scriitori am putea trage concluzia că un grup nu prea mic de reprezentanţi ai elenismului se putea socoti ca având aceleaşi opinii. Însă după Constanţiu urmează Iulian, care se consideră filosof elen, şi în acelaşi timp îşi face cunoscută duşmănia faţă de politica lui Constanţiu. El nu vrea să ştie nimic de atragerea unor reprezentanţi elenişti ai vieţii spirituale în afaceri guvernamentale şi, în consecinţă, îl respinge categoric pe Themistios.9 Într-adevăr, influenţa „elenиştilor” asupra guvernării sale este mai mică faţă de a „romanilor”, pe care i-a adus cu sine din Galia. Acesta este probabil şi motivul pentru care, după moartea sa, politica de realiniere a fost din nou preluată – elenismul nu s-a compromis prea mult. Este evident că Themistios a rămas izolat în cercurile din care provenea. Dar existau destui tineri care au evadat din îngustimea *polis*-ului şi au trecut în slujba imperiului. Vechea idee elenistă despre *polis* şi reprezentanţii săi nu mai însemna nimic; politica împăraţilor decidea în sensul programului lui Themistios.

Să menţionăm doar în treacăt că poziţia combatantă a partidelor, trecând mult dincolo de problema păstrării

educaţiei elenistice, a mai dăinuit o perioadă de timp, întrucât noţiunea de imperiu era în continuare contestată. Problemele s-au ascuţit sub domnia fiilor lui Teodosie la începutul secolului al V-lea, iar contradicţia s-a concretizat prin despărţirea dintre germanofili şi antigermani. Aici se vede că nu doar intelectualii, ca de ex. Synesius, 10 erau angajaţi, dar şi masele au putut fi mobilizate, după cum demonstrează alungarea violentă a trupelor germanice din Constantinopol.

Clasic pentru istoria bizantină rămâne aşa-numitul „partid circ”. Numai că această noţiune necesită o analiză deosebit de atentă. Ceea ce este demn de menţionat în contextul nostru este următorul lucru: diversele grajduri de cai de curse din circul bizantin, denumite după culori, aveau, cum este şi natural, „fanii” lor sportivi. Pentru ei jocheii şi caii erau viaţa lor şi se denumesc după culorile marilor concurenţi de la circ, albaştrii şi verzii. Din concurenţa dintre culori – aceasta este o experienţă generală – se ajunge destul de uşor la o concurenţă iraţională a fanilor între ei, care, plecând de la spectacol, determină ritmul vieţii lor şi se manifestă în certuri aprinse sau lupte sângeroase. Acesta este un nucleu dur, întrucât el, odată fixat pe dispute, se înţelege că devine folositor, atunci când trebuie eliminate alte concurenţe. Depinde doar ca oamenii potriviţi să se afle la momentul potrivit la locul potrivit, cu discursul potrivit – şi cu banii necesari. În acest sens este posibil ca finanţiştii să aibă prioritate; ei erau şi în spatele curselor de cai, persoane cu influenţă mare, interesate nu doar de curse, ci din când în când şi de politica înaltă. Aceasta nu înseamnă că micile grupări ale fanilor albaştri sau verzi au devenit purtătorii diverselor programe politice, ci, în cel mai bun caz, că erau pregătiţi şi cooptaţi pentru implementarea unor programe.

Cu greu putem distinge în aceste atitudini o linie politică de continuitate, chiar dacă se poate admite că verzii, conform obiceiurilor, pot fi mai uşor trimişi în luptă de reprezentanţii clasei de mijloc decât de cei ai păturii conducătoare. Odată formate, grupările erau folosite ocazional şi în scopuri generale – probabil bucuroşi de faptul că astfel se purificau de unele acuze şi se puteau prezenta fără pată. Aceşti albaştri şi verzi reprezentau întotdeauna o minoritate a populaţiei. Dar mobilitatea populaţiei marilor oraşe mediteraneene a făcut ca în situaţii deosebite să li se alăture mase tot mai largi şi să îi ajute în urmărirea scopurilor lor. Analizat din perspectiva istorică a partidelor, se recomandă, deci, ca în cazul albaştrilor şi verzilor să nu se vorbească despre partide politice, ci totuşi despre cadre care au putut fi angajate în mod efectiv pentru scopurile unor grupări politice.

Un alt exemplu din perioada târzie a imperiului: aici se include o grupare partinică, unde o latură poartă denumirea de „Aaâivoc) QOVG”, adică, tovarăşi ai latinilor cu aceleaşi opinii, prieteni ai latinilor, în general fiind vorba de simpatizanţi ai Apusului. Partidul oponent este cel al aşa-numiţilor „patrioţi” – în orice caz aşa se considerau ei. În acest context este limpede că adepţii erau recrutaţi din toate cercurile posibile care străbăteau toate păturile sociale. Originea expresiei „prieteni ai latinilor” stă în disputele dogmatice. Patrioţii îi numeau astfel pe aceia care în învăţătura mult controversată a pogorârii Duhului Sfânt, în problema folosirii sau nefolosirii pâinii dospite în celebrarea euharistică şi în problema primatului doctrinar şi jurisdicţional al papei de la Roma au înclinat mai mult sau mai puţin spre argumentul teologilor apuseni. Am putea vorbi, în anumite limite, mai întâi despre „şcoli teologice”. Dar nu numai

atât. Pentru că strâns legat de problema teologică era şi problema unirii ortodocşilor cu Biserica papală, şi cel mai târziu până la împăratul Alexie I Comnenul, de această unire depindea problema ajutorului apusean în arme şi trupe împotriva selgiucizilor, otomanilor etc. Către sfârşitul epocii bizantine, din problema teologică a unirii rămâne, de fapt, doar problema şanselor de supravieţuire a imperiului. Şi nici măcar aceasta nu este suficient pentru a lămuri despărţirea spiritelor. Prietenii latinilor erau în orice caz, din când în când, şi reprezentanţii unei *apertura* culturale a lumii bizantine, în primul rând din sectorul de învăţământ şi cultură. Argumentele patrioţilor se extind de la principiul dogmatic, trecând peste consideraţii pur politico-tactice, până la acel verdict care îi atrage pe opozanţii trădării la fiinţa naţională şi cultura naţională. Disputa părăseşte mereu terenul dogmatico-bisericesc şi devine, în cel mai înalt grad, una politică. împăraţii iau partea, când unei grupări, când alteia; ei nu iau doar partea, ci implică de fiecare dată şi poliţia lor. Patriarhii se opun împăraţilor lor, episcopii se opun patriarhilor lor şi în acelaşi timp monahii se opun tuturor. Ruptura se produce, de exemplu, în familia împăratului Mihail al VIII-lea, dar şi în sânul înaltului cler al catedralei din Bizanţ şi, după cum ştim din istoria domniei latinilor în Constantinopol din 1204 până în 1261, şi în masele populaţiei. Asociaţii şi grupări conspirative iau naştere şi se încearcă mereu să se impună programul prin forţă.

Bineînţeles că între Libaniu-Themistios, pe de o parte, şi grupările din jurul prietenilor latinilor şi ale patrioţilor, pe de altă parte, sunt destul de multe alte formaţiuni care par să aparţină acestui capitol. Sunt necesare doar câteva observaţii. Încă un cuvânt aici referitor la controversa iconoclastă. Pentru început, mi se

pare evidentă motivaţia teologico-pastorală. Dar de-a lungul disputei, argumentele sunt, în sens politic, neîndoielnic folosite greşit. Această manipulare politică duce la dispute, care nu prea au de-a face cu chestiunea originară. Regimul imperial se poate simţi ameninţat din această pricină şi să reacţioneze dur. Din nou ruptura trece prin toate păturile sociale; aici poporul reclamă persecuţia împotriva monahilor cinstitori de icoane, dincolo se aplaudă, atunci când vreunul dintre aceşti monahi este torturat. Într-o mănăstire toţi monahii sunt cinstitori de icoane şi se apără cu tărie împotriva iconoclaştilor, în alt loc monahii preiau politica iconoclastă fără vreo opoziţie. Un hagiograf îl prezintă pe sfântul său ca erou al rezistenţei active, altul ne arată un erou care practică asiduu neutralitatea. Unul şi acelaşi cronicar pune înfrângerile imperiale pe seama luptei perverse împotriva icoanelor şi informează totodată despre trupe, care văd în împăratul distrugător de icoane garantul victoriei. Programul avansat, intervenţia activă a conducătorilor, pătrunderea şi împărţirea de-a lungul straturilor sociale – toate acestea se apropie de noţiunea de partid, în toate sensurile relevante ale cuvântului pe care le-am sugerat.

Studiile bizantine vorbesc cel mai adesea despre partide în secolul al XI-lea şi oferă – uneori oarecum nediferenţiat – un partid al militarilor şi un partid al civililor, care s-ar fi preocupat activ de stabilirea direcţiilor politicii bizantine. Dacă subestimăm astfel noţiunea de partid, după cum se sugerează, atunci se justifică într-o oarecare măsură folosirea limbajului. Dar după cum se adevereşte în chiar acest secol al XI-lea, ceea ce opozanţii acestui limbaj au trecut cu vederea în mod evident a fost faptul că nu fiecare militar trebuie să aparţină partidului militarilor şi nici fiecare funcţionar civil, partidului civililor.

În plus, se dovedeşte că schimbarea partidului nu era un lucru mai rar decât este astăzi, pentru că nu doar ideologia abstractă juca un rol important, ci şi politica practică şi, nu în cele din urmă, folosul personal. Un „militar” angajat chiar poate, cu conştiinţa curată, să ducă împreună cu partidul său la căderea împăratului, dacă acesta nu putea sau nu voia să îndeplinească aşteptările puse în el – ceea ce ar putea fi adevărat, până la un anumit grad, în cazul împăratului Isaac I Comnenul.

Totuşi, în încheiere să mai subliniem o dată: diferenţele faţă de structura partidelor moderne nu trebuie, în niciun caz, trecute cu vederea. Expresia nu a fost aleasă pentru a face pe spionul modernităţii, ci în principal doar *faute de mieux*. Nu întrezăresc nicio posibilitate de a subsuma grupările analizate sub denumirea de stratificări, în sensul dat de W. Eberhard, ele suprapunându-se tot atât de puţin peste straturile sau grupurile determinate pur social şi, de asemenea, nici nu pot fi categorisite ca fronturi de opinii determinate pur ideologic, pentru că implicarea practreo-politică este mult prea importantă.

Procesul de formare a păturilor traversează sistemul social, formaţiunile de partid pot sări zeci şi sute de ani peste diferenţele dintre straturile sociale, asociaţiile adepţilor pot participa la formarea partidelor şi stratificărilor; se remarcă tot mai mult forme amestecate – viaţa şi activitatea societăţii bizantine nu pot fi definite formalist. Poate cel mai bun exemplu pentru această întrepătrundere şi subordonare faţă de diverse formaţiuni, care pare câteodată aproape haotică, este palamismul din secolul al XIV-lea, dacă luăm în considerare toate aparenţele marginale, protuberanţele şi interferenţele. Dacă nu vedem în această ceartă doar o dispută teologic-

speculativă privind relaţia dintre fiinţă şi lucrare în Dumnezeu, atunci apar diverse perechi conceptuale:

Palamiţii teologi – antipalamiţii

Cantacuzinii şi adepţii lor – Paleologii şi adepţii lor

Antiumaniştii – umaniştii

Conservatorii – reformatorii sociali

Prietenii latinilor – duşmanii latinilor etc.

În plus, tot ceea ce se plasează la dreapta sau la stânga liniilor despărţitoare. Orice participant la dispută poate fi inclus aici; de exemplu, chiar pentru însuşi Palama, ca şi pentru mulţi alţii, toate acele cinci puncte din grupa stângă sunt, mai mult sau mai puţin, valabile. Ceva asemănător se iveşte uneori şi în partea dreaptă. Dar în esenţă, ordinea este o pură abstracţie din cauza numărului prea scăzut de cazuri. Ceea ce uneşte cu adevărat grupurile de sus până jos şi în diagonală este, dar nu întotdeauna, perechea conceptuală palamism – antipalamism, cu condiţia ca aceste perechi conceptuale să fie cât mai formalizate posibil, adică golite de sensul originar. Cantacuzino, împăratul care aparţine bineînţeles stângii, este tot atât de puţin antiumanist ca şi Nichifor Gregoras de pe partea dreptei, simpatizând cu reformatorii şi revoluţionarii din Tesalonic şi Tracia. Dimitrie Kydones este prietenul latinilor, dar poate fi numărat mai degrabă alături de Cantacuzini decât de prietenii Paleologilor – în orice caz într-o anumită perioadă. Curtea împărătesei Ana, împreună cu patriarhul Kaleka, ajuns sus datorită Cantacuzinilor, poate fi desemnată ca „orientată către Paleologi”, dar nici aici nu poate fi vorba în general şi de la început despre antipalamism. Antinomia palamism-antipalamism rămâne predominantă, dar ceea ce i se adaugă este deosebit de hazardat şi neobişnuit de divers motivat. Disputa se desfăşoară în grupe conspirative, în

„frăţii” conspirative ((ţ) QaxQÂai), care le dau adepţilor ajutor material masiv. Sunt folosite pamfletele, la fel ca şi sinoadele şi pseudosinoadele. Poliţia intră în acţiune; ici şi colo se recomandă plecarea din ţară etc. Educaţia partinică pătrunde toate clasele şi straturile şi chiar famihile, ca de pildă, în opoziţia deja menţionată dintre prietenii latinilor şi patrioţi. Niciun argument nu este prea scump pentru a-l discredita pe opozant. Partidele sunt prezente, dar liniile despărţitoare sunt trasate în parte în linii uşor vălurite şi, în parte, flexibile, într-un zigzag dur. Societatea bizantină este în plină mişcare. A coordona această mişcare cu stratificarea socială clasică ar fi pură iluzie.

Totuşi, straturile orizontale „clasice” sunt prezente. Mobilitatea nu răstoarnă pur şi simplu o anumită stare statică a existenţei sociale. De exemplu, „clasa domnitoare” şi-a urmărit, chiar şi într-o dispută ca aceea pro şi contra palamismului, scopurile sale legate de statutul corporativ specific, oricare ar fi fost opiniile sale despre fiinţa şi lucrarea lui Dumnezeu. Iar ataşamentul promiţător al oamenilor simpli de patronul unei asociaţii se produce fără impedimente în Bizanţ, alături de ceea ce noi numim cu plăcere „convingere dogmatică”, dar care, să admitem în sinea noastră, a devenit de mult timp pentru mulţi bizantini, prin folosirea abuzivă de-a lungul generaţiilor, un slogan politic aplicabil şi prin aceasta schimbător. (în acest context ar trebui să ne ocupăm de opiniile unui „intelectual”, anume Varlaam de Calabria, II privind relevanţa deosebirilor dogmatice dintre Răsărit şi Apus, care sunt pur şi simplu absurd categorisite ca agnosticism.) Orientarea pro sau contra Apusului poate fi onest înţeleasă din punct de vedere dogmatic, însă nu exclude faptul că de convingerea teologică se putea lega şi

interesul economic al comerciantului sau al producătorului bizantin. Aşa se face că la încheierea celor amintite, în pofida oricărei relativizări pe care a trebuit să şi-o permită, este necesar să spunem câteva propoziţii şi despre această piramidă socială structurată orizontal.

Dacă se presupune că nu există nicio stăpânire absolută, mai mult, că şi un „autocrator” are nevoie de o suită şi, în afară de aceasta, de o întreagă pătură socială pe care se poate baza, atunci este corect ca în cadrul piramidei sociale bizantine – caracterul piramidal este în primul rând doar rezultatul relaţiilor numerice! – pătura cea mai de sus, chiar sub vârful piramidei, să fie desemnată ca „pătură domnitoare”. Este deosebit de periculos s-o identificăm cu aristocraţia, în special atunci când noţiunea de aristocraţie este luată mult prea repede din medievistica apuseană. Noţiunea de aristocraţie nu poate fi în niciun caz introdusă *a priori*. Cine formează, deci, pătura domnitoare? Când în anul 474 Zeno Isaurul a ajuns pe tron, a făcut efectiv tot ce i-a stat în putinţă să-şi instaleze clanul său isaurian şi pe toţi urmaşii isaurieni prezenţi, în poziţii-cheie ale regimentului imperial.12 Între proverbialii bărbaţi isaurieni sălbatici, unii dintre ei puteau fi de vază şi rang; pentru Bizanţ ei erau *homines novi*, cu miros de grajd, în niciun caz aristocraţi. împăratul Vasile I Macedoneanul, un ţăran din Tracia, după preluarea guvernării în 867 ocupă toate poziţiile importante cu prietenii săi dubioşi, în perioada sa de *Sturm und Drang*. Niciunui istoric nu-i vine în minte să vorbească aici despre aristocraţie. Tot la fel de puţin atunci când este vorba despre membrii familiei împăratului Mihail al IV-lea, care au ajuns în anul 1034 împreună cu el la putere şi bani.13 Deja în secolul al XIII-lea, izvoarele ne informează despre împăratul Teodor al II-lea Dukas Laskaris că ar fi

însărcinat familia neînsemnată a musaloneşilor şi tagma sa de oameni fără rang aristocratic cu afacerile guvernării.14 Chiar sub domnia lui Ioan al VI-lea Cantacuzino, în secolul al XIV-lea, nu se găsesc puţini favoriţi, în orice caz printre aceia cu ajutorul cărora a pregătit uzurparea, şi care au ajuns sus doar pe căi violente şi nu arareori strâmbe. Acestea au fost doar câteva exemple, dar care pot fi uşor înmulţite. Între timp cunoaştem destul de bine structura clanului şi a suitei bizantine pentru a putea să presupunem că, dincolo de nume importante amintite în mod expres în documente, au ajuns şi mulţi alţii la funcţii importante şi onoruri. Pofta clanului trebuia satisfăcută, ca noul domnitor să nu semene din prima clipă vreo opoziţie; schimbarea suitei este fenomen des întâlnit! Aceste schimbări nu înseamnă de regulă pur şi simplu o lărgire a păturii domnitoare sau o „împrospătare a sângelui" vechii aristocraţii. Căci ori de câte ori este vorba despre astfel de noi ocupări de posturi, se raportează că cei care au avut cuvântul până atunci au fost alungaţi din funcţiile lor în mod radical, pierzându-şi veniturile. împăratul Anastasie a tăiat în 491 toate pensiile de care se mai bucurau isaurienii. Izvoarele dau cifre (anuale) între 1 400 şi 5.000 livre de aur, ceea ce corespundea cam cu 100.000 până la

300.000 monezi de aur.15 În schimb, Vasile îi obligă pe adepţii înaintaşului său, Mihail al III-lea, să-i returneze cu dobândă mare „donaţiile" din trezoreria statului, făcute ilegal de Mihail. Suma câştigată în urma acelei acţiuni a totalizat aproximativ 2 milioane de galbeni16. Aceasta înseamnă însă că pierderea puterii ducea la pierderea mijloacelor de trai materiale; oricum în măsura în care corespundea poziţiei „puternicilor". Cine era la putere în Bizanţ deţinea în cele mai multe cazuri o funcţie înaltă în stat sau o însărcinare importantă şi, în acelaşi timp, rangul

imperial corespunzător, care apare adesea în documente a fi mai important decât funcţia propriu-zisă. Putem vorbi aici despre o aristocraţie imperială. Totuşi trebuie să se înţeleagă că aceste ranguri nu puteau fi moştenite şi că ele dispăreau odată cu pierderea funcţiei. La schimbările dese ale păturii domnitoare întinse, nu ne putem aştepta la o aristocraţie cu continuitate. Pătura conducătoare este de-a lungul generaţiilor un *discontinuum*. De fapt, domnia „macedonenilor" se întinde pe aproape două secole, însă datorită împăratului tutelar care se schimba mereu la intervale de timp şi conducea administraţia în locul urmaşilor minori ai casei domnitoare, acel *discontinuum* rămâne o regulă. Abia la sfârşitul secolului al XI-lea, prin apariţia dinastiei Comnenilor, relaţiile devin stabile.

Desigur, nu trebuie nici să exagerăm în accentuarea discontinuităţii. Putem avea îndoieli asupra faptului că următorii împăraţi ajungeau de fiecare dată cu adevărat la toate bogăţiile adunate de curtenii suveranului care a abdicat. Dar cu avere puteai să faci apoi faţă perioadei de aşteptare, şi chiar membrii noii pături erau dispuşi să „intre în familie prin căsătorie". În alte cazuri, ca atunci când Ioan I Tzimiskes l-a îndepărtat pe înaintaşul său Nichifor Focas, a existat într-adevăr un fel de mare reviriment. Ambele familii erau însă strâns legate prin căsătorii, iar ceea ce a avut loc după aceea poate fi înţeles mai degrabă cu o reprezentare a unei mişcări de carusel în interiorul unui clan. Au existat, de asemenea, situaţii în care noua pătură a rămas atât de puţin timp la putere, încât se poate spune că uşa predecesorului era încă deschisă. Acest lucru este valabil pentru domnia lui Isaac I.

Orice cercetare a aristocraţiei din Bizanţ, dinainte de secolul al X-lea, are de luptat cu dificultatea că numele de

familie apar mai târziu, astfel încât continuitatea unei familii, în ceea ce priveşte deţinerea puterii, poate fi dovedită cu oarecare greutate. Dar văzut în ansamblu, ai impresia că familiile s-au consolidat într-o oarecare măsură în atmosfera domniei începând cam din secolul al IX-lea; pătura domnitoare s-a întărit şi „aparţineai la ea”, chiar dacă nu erai „la cârmă”. Dacă trebuie să se înceapă cu găina sau cu oul: în orice caz, consolidarea merge mână în mână cu întărirea noţiunii şi a realităţii de „dinastie”; adică, situaţia rămâne aceeaşi, căci pătura domnitoare din Constantinopol este în orice caz orientată spre domnitor şi nu reprezintă pur şi simplu un patriciat orăşenesc; cel din urmă aspect cu atât mai puţin, cu cât mulţi dintre *homines novi* erau importaţi din provincie, unde pretendenţii deţineau puterea casei lor sau au deţinut-o o lungă perioadă de timp. Noţiunea de aristocraţie se impune încet-încet, dar contururile sale nu devin foarte limpezi.

Mai întâi s-ar putea vorbi despre aristocraţia Senatului, căci aici nu există doar moştenire de drept, ci şi participarea familiei. Dificultăţile apar odată cu folosirea eronată a noţiunii „senat” (auy KÂLTLKog) şi „senatorial” sau „senator” (cruyKAmKOC). Senatul bizantin nu este egal cu vechiul Senat roman. El constă dintr-un fel de consiliu al coroanei, alcătuit din cei mai înalţi funcţionari şi demnitari ai imperiului şi din persoanele pe care împăratul însuşi le desemnează ca senatori. De atributul „senatorial” s-au bucurat toţi membrii familiei şi putea fi moştenit, chiar dacă niciunul din familie nu mai făcea parte *în actu* din consiliul coroanei. Dar adeseori documentele bizantine nu fac o deosebire clară între acest atribut moştenit şi apartenenţa actuală la consiliu. Dacă ne gândim la faptul că adesea înalţii demnitari plecau odată cu moartea împăratului lor, concluzionăm că până prin secolele al X-

lea şi al XI-lea continuitatea nu putea fi mult prea mare. Ceea ce rămânea după aceea era atributul moştenit, dar acesta nu aducea cu sine nici aşteptarea unei noi poziţii şi nici a unei noi demnităţi. Importanţa atributului de senator, pe linie de succesiune, ar fi putut să se menţină efectiv, dacă senatorul însuşi putea sau nu putea lăsa urmaşilor săi proprietăţi şi bogăţii. Din documente auzim mereu despre acele *lărgitiones* ale împăratului, donate cu anumite prilejuri unor (JuyKÂTŢTLKOI. Mă îndoiesc de faptul că ele ieşeau dincolo de cercul membrilor familiei senatorilor.

Rămâne provincia. Nu este greşit să supunem aici atenţiei familii autohtone care au dat tonul sau au putut să-l dea în regiunea lor de-a lungul generaţiilor, pentru că erau bine aşezate pe proprietăţile lor, având o bogată clientelă proprie, iar din motive practice împăratul le încredinţa mereu funcţii guvernamentale sau comandamente în acea regiune; ceea ce ele considerau a fi un drept ce li se cuvenea. A vorbi aici de aristocraţie ereditară necesită unele analogii, ceea ce nu ar fi cu totul nepotrivit. O imagine unitară a aristocraţiei bizantine nu se poate schiţa şi este demn de menţionat că sursele bizantine oscilează puternic în definirea şi descrierea păturii domnitoare. A.P. Kazdan17 a analizat această problemă în studiul său amănunţit asupra structurii păturii domnitoare în perioada de la sfârşitul secolului al X-lea până în secolul al XII-lea. Patru caracteristici concurează pentru locul întâi: naşterea, funcţia în poziţii înalte ale statului – la care se pot număra şi demnităţile imperiale –, bogăţia şi etosul, cel din urmă fiind înţeles nu doar ca morală, ci şi ca eficienţă. Deja din secolul al XI-lea se poate face o diferenţă între autori; între cei care văd în bogăţie şi demnităţile statale cele mai de seamă atribute, în timp ce

alţii aduc în prim-plan naşterea şi etosul. La începutul secolului al XE-lea pe primul loc se afla naşterea aristocrată; bogăţia era valabilă doar în legătură cu o astfel de naştere. La sfârşitul secolului al XII-lea naşterea trece în planul doi, iar atributul de „nobil” este dat de funcţia înaltă în stat. Nu este necesară niciun fel de subliniere a faptului că în cadrul unei evaluări aceste oscilaţii oglindesc în parte poziţia socială şi ambiţiile autorilor, dar tot în parte şi schimbările din sistemul politic. Etosul sau meritul, oricum l-am numi, este totuşi mai degrabă o categorie morală decât una sociologică. Iar bogăţia stă în prim-plan acolo unde gândirea naivă mai are curajul să se exprime. Că bogăţia face de regulă „parte din aceasta”, atunci când vrei să fii cineva sau să contezi, mi se pare un lucru de necontestat în societatea bizantină, oricum l-am prezenta programatic, chiar dacă ici şi colo nu mai este de bonton să vorbeşti despre ea. De fapt, „noului îmbogăţit” nu i se acordă mare apreciere în aceste izvoare. Totuşi este cunoscut faptul că el se bucură mai degrabă de dispreţul acelora care sunt deja bogaţi, sau care au fost cândva bogaţi, decât al săracilor. Dar ce are aceasta de-a face cu naşterea nobilă? Ce înseamnă pentru bizantin noţiunea uyvr) e sau sinonimele sale? Planul doi este foarte rar scos în evidenţă, însă ipoteza nu pare greşită, deoarece „a fi născut nobil” nu înseamnă mai mult decât originea dintr-o familie mai veche, care s-a făcut remarcată de mult timp, şi anume este „notabilă”, ca o consecinţă a averii sale sau pentru că unii dintre membrii săi au slujit deja în posturi statale înalte. În esenţă, cuvântul nu înseamnă mai mult decât „neparvenit”. O caracteristică certă a apartenenţei rămâne, în orice caz, înalta funcţie de stat şi legat de ea, şi câteodată identică cu ea, din ce în ce mai mult, apartenenţa la familia

imperială. De fapt, chiar aici se poate vorbi şi de o aristocraţie frauduloasă. Fiecare legătură prin căsătorie cu o familie de care aparţinea, fie chiar şi o rudă îndepărtată a familiei Comnenilor sau Paleologilor, îl ispitea pe cel intrat în familie prin căsătorie să-şi adauge pe lângă altele şi numele de Comnen sau Paleolog. Acest lucru putea ajuta mai departe în plan social, dar faptul că aflăm despre duzini de astfel de Paleologi, care nu apar în nicio „demnitate" imperială, în niciun rang înalt sau funcţie imperială, dar apar într-adevăr ici şi colo în poziţii de subalterni deplini, dovedeşte faptul că în acest caz arcul a fost întins prea tare; clasa domnitoare nu s-a lăsat înşelată, iar efectul folosului social a fost imediat anulat. Aşadar rămâne faptul că, oricât de nobil ar fi fost prin naştere, oricât de bogat, oricât de bine plasat ca personalitate etică, fără funcţie sau rang înalt nu poseda niciun privilegiu recunoscut, demn de menţionat, iar pentru a reprezenta ceva, trebuia să se bazeze doar pe greutatea ce i-o dădeau originea, averea sau autoritatea clanului său. De multe ori era necesar să demonstreze că „reprezenta ceva". Dacă faci abstracţie de „aristocraţia înaltă şi a celor în funcţii înalte", denumirea de „cei faimoşi" mi se pare, cu toată inexactitatea ei, mai potrivită pentru întreaga pătură decât noţiunea de aristocraţie sau chiar de clasă dominantă, care cuprinde doar o parte din aceşti „faimoşi". După părerea mea, ea corespunde mai bine deschiderii acestei societăţi.

Aici dispar apoi şi graniţele dintre „nobil" şi pătura de mijloc; pentru cea din urmă bizantinii folosesc cu predilecţie expresia μέσοι. Acolo se găsesc marii negustori, armatorii, proprietarii de fabrici, proprietarii mijlocii de pământuri ş.a.m.d. Dacă ne amintim de marele reviriment în administraţia imperială prin schimbarea

guvernării, mai ales în primele secole, şi în acest context la aceia care au pierdut cel puţin în parte avutul lor, atunci trebuie să-i căutăm pe ei şi pe urmaşii lor cărora nu le-a reuşit niciun *come back*, dacă nu în proletariat, atunci în pătura de mijloc. Astfel în această pătură intră o componentă accentuat politică, opoziţia împotriva păturii guvernatoare prezente, în orice caz un *ressentiment* împotriva ei; acest lucru este cu atât mai periculos cu cât ei cunoşteau mai bine şi intuiau mai exact acest „aparat" al stăpânirii decât ceilalţi membri ai pătura de mijloc sau populaţia simplă. Semnificativ este faptul că, după ultimele informaţii, aşa-numitul partid-circ al verzilor, care s-a ridicat de mai multe ori împotriva stăpânitorilor decât au făcut-o albaştrii, a apărut, cel puţin parţial, sub conducerea clasei de mijloc. Dar şi pătura la putere, în ceea ce priveşte câmpurile de activitate din afara administraţiei imperiale, era legată prin sute de fire de pătura de mijloc şi de activităţile ei. Procesul este foarte natural: clanul şi adepţii unui pretendent din provincie s-au decis să-l urmeze, în orice caz nu pentru că vedeau în pretendentul lor un stăpânitor dorit de Dumnezeu, ci mai degrabă pentru că aveau în vedere problemele materiale. Prin preluarea tronului, ajungeau în poziţii şi demnităţi, deveneau cei puternici, δυνατοί. Ei primesc soldă şi, pe lângă soldă, li se oferă mii de posibilităţi de înavuţire prin taxele pe care le impun sau prin bacşişul instituţionalizat, căruia nu i s-a pus niciun fel de limită în drumul său ascendent. Câştigul trebuie să vină acum – δυνατός, cel puternic, a devenit acum πλούσιος, cel bogat. Până în secolul al X-lea pătrunderea în rândurile marilor proprietari de pământuri nu este uşoară, ca atare se încearcă în imobiliare, comerţ şi meşteşuguri. În alt loc am adunat şi interpretat o serie de exemple din izvoare, deci

aş dori ca aici să fiu foarte scurt.18 La început se pare că atât senatorii, cât şi Biserica nu plăteau impozite la veniturile din afaceri. Iustinian I a anulat însă acest privilegiu.19 De exemplu, el a interzis înalţilor funcţionari imperiali să achiziţioneze imobile în capitală fără aprobare imperială.20 Totuşi cel mai târziu la începutul secolului al X-lea s-a uitat complet de această interdicţie. În acest secol este în plin proces infiltrarea în pătura de sus a clasei de mijloc care se ocupă de achiziţii. În calitate de participant tăcut, se implică în arendarea terenurilor, achiziţionează înainte de toate, pe lângă terenuri arabile, şi case de închiriat. Se închiriază brutarilor şi farmaciştilor; se cumpără procente la o baie publică sau la o fabrică de parfumuri.21 Privilegiul de a obţine mătăsuri şi miruri la preţuri avantajoase, care erau doar pentru uzul personal, este exploatat în vederea obţinerii de cantităţi mai mari, care sunt apoi vândute oamenilor la preţ de piaţă.

Dacă se vorbeşte despre o mentalitate de clasă, atunci ar fi bine să nu se includă în această clasă de mijloc funcţionarii păturii de mijloc şi cei greu de definit, adică secretarii, notarii, arhivarii şi gramaticienii. În multe cazuri ei îşi aveau deja cariera lor şi din această pricină sigur că priveau cu invidie la standardul clasei de sus.

Atunci când cei ce aparţineau clasei de sus sau cei ce doreau să aparţină acesteia vorbesc despre clasa de mijloc, după cum s-a menţionat, ei folosesc adesea expresia „μέσοι” şi o deosebesc de populaţia simplă, clasa de jos. La fel, arareori, dacă nu suficient de des, nu fac niciun fel de deosebire între cele două clase şi vorbesc fără discriminare despre „popor”, „gloată”, „grămadă” ş.a.m.d. Acest lucru este corect în măsura în care în ambele cazuri este vorba pe drept de o clasă „neprivilegiată”. Din punctul de vedere al conştiinţei aristocrate şi gândirii

imperiale ierarhice, nu apare niciun fel de diferenţă între micul căpitan de vas şi un arendaş, între micul negustor şi omul de afaceri sau între pantofar şi proprietarul unei fabrici de încălţăminte. Totuşi cu cât este mai mare proprietatea şi profitul, cu atât mai „bine văzute” sunt aceste persoane ale păturii de mijloc, fapt valabil şi pentru reprezentanţii păturii de sus, în măsura în care nu se comportă ca nişte snobi. Altfel, ei sunt întotdeauna necesari atunci când luxul păturii de sus şi al statului are nevoie de suport financiar. Atunci, a-i răsfăţa era o poruncă a inteligenţei politice. Aparent unii împăraţi ai secolului al XI-lea au simţit că era dificil să diferenţiezi între cei bine văzuţi din rangurile superioare şi aceşti exponenţi ai clasei de mijloc. Ei au acordat titlul de nobil multor persoane de seamă din pătura de mijloc, adică le-au acordat anumite ranguri imperiale importante, dintre care existau cu zecile, spre necazul, în special, al vechilor nobili. În paranteză fie spus: probabil că au existat şi alte motive determinante. Treziţi de experienţa apariţiei unitare a populaţiei nenobile la numeroasele revolte din secolul al X-lea, a fost posibil ca prin înnobilarea conducătorilor acestor revolte să-i fi obligat faţă de ei şi, prin aceasta, masele să rămână singure, fără conducători. În orice caz, Comnenii, reprezentanţii unei „aristocraţii din naştere” din provincie, încrezătoare în sine, au anulat cu prima ocazie aceste privilegii, nu în cele din urmă printr-un şiretlic atrăgător, pentru a pune într-o nouă ordine rangurile imperiale. Astfel, vechile ranguri au fost uitate cu desăvârşire şi au fost introduse altele noi. Dar cu cât mai precară devenea situaţia financiară în timpul generaţiilor următoare, cu atât mai dependenţi erau împăraţii de atitudinea binevoitoare a clasei de mijloc când era vorba de plăţi, mai ales atunci când se ofereau scutiri de impozite. Acest lucru le-a adus

acelor (Lieaol un fel de drept de autorizare, în orice caz *de facto*> după cum o demonstrează adunările populare cvasiparlamentare sub împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino.22 Dar şi în provincie se face remarcată o nouă conştiinţă de sine a acestei clase. Dacă văd problema în mod corect, atunci sâmburele revoltelor era decis în Tesalonic printr-o autoafirmare fermă a acestei clase; legătura cu păturile de jos este o manevră tactică şi limitată în timp.

După cum am menţionat, diferenţa dintre această clasă mijlocie şi pătura de jos a oxăog poate fi stabilită, pur şi simplu, doar prin indicarea mărimii proprietăţii şi a prestigiului, însă nu protocolar şi nici conform dreptului constituţional. Zilierii şi cerşetorii, actorii, micii pescari şi negustorii, simplii meseriaşi, personalul de serviciu şi sclavii aparţin acelui grup. Ar fi dificil să-i sortăm în detaliu. E posibil să avem dubii dacă sclavului îi mergea mult mai rău decât zilierului. Bizanţul nu cunoaşte revolte ale sclavilor, decât în cazul în care dai crezare unor bizantinişti care transformă într-o revoltă un sclav fugar. De asemenea, nu putem da niciun fel de informaţii despre procentul din populaţie al sclavilor. În măsura în care în primele secole sclavii erau recrutaţi dintre prizonierii de război arabi, nu putem introduce acest lucru într-o statistică rezonabilă, pentru că schimbul de prizonieri era aproape o regulă, chiar dacă adeseori avea loc numai după o perioadă de timp stabilită.

Sărăcia, până la sărăcia cruntă, trebuie să fi fost caracteristica principală a clasei de jos. Mulţi primeau ajutor social, care nu era doar problema mănăstirilor, statul însuşi îşi aducea contribuţia sa, parţial independent, parţial finanţând activitatea de ajutor social a mănăstirilor. Aşadar mănăstirile erau doar braţul statului. Bineînţeles că

întâlnim şi sponsorizări particulare de milostenie. Dar şi statul întreţinea cămine de bătrâni, orfelinate, spitale şi cămine pentru cei fără adăpost, finanţate prin venituri din impozite. Acele *panes publici* au fost desfiinţate în 608, dar aprovizionarea capitalei cu alimente a rămas una din cele mai importante misiuni statale, dusă la îndeplinire cu cea mai mare grijă. Anumite preţuri-limită la alimentele de bază, stabilirea chiriilor în vreme de restrişte, mesele publice rotunjesc imaginea acestei griji. Bineînţeles că acest lucru este valabil în primul rând în capitală. Despre provincie ştim foarte puţine lucruri.

În ceea ce priveşte interesele politice ale populaţiei sărace, ele s-au suprapus cu interesele lor materiale generale. Despre intenţia de a răsturna sistemul şi a prelua puterea ca proletariat nu există niciun fel de urmă. Ceea ce poate fi stabilit în secolul al XIV-lea, ca mişcări în Tracia şi Macedonia, care ar putea intra într-o astfel de categorie, nu este simplu de lămurit. În primul rând răspunzătoare este situaţia haotică a războiului civil. Nu există niciun dubiu că pătura domnitoare suferea pagube în diverse locuri. Dar dacă ar fi să căutăm un program, atunci găsim urme cel mult în Tesalonic, dar şi aici se pare că a fost un program specific al unei grupări de mijlocaşi, animaţi de un patriotism urban. Chiar în capitală populaţia avea robinetul aşa-numitelor partide-circ şi mai târziu al breslelor. Este imposibil de dovedit dacă proletariatul ca atare a avut cândva în mâinile sale conducerea. Atacurile şi pogromurile izolate nu pot servi ca bază. Este, de asemenea, interesant de constatat că satirele din perioada bizantină târzie, parţial îmbrăcate în veşmântul fabulelor cu animale, chiar dacă au fost elaborate de *cleres* simpli, cu o educaţie relativă, nu arată niciun fel de compasiune faţă de sărăcia celor asemenea lor. Cine nu a făcut nimic

este prost de-a binelea. El nu a profitat – şi aceasta mi se pare a fi una dintre cele mai importante observaţii! – nici chiar de şansa lui. Întoarcerea feţei de la situaţia generală a clasei către posibilităţile şi şansele particulare, individuale: barometrul mobilităţii unei societăţi, în măsura în care această mobilitate nu se sprijină numai pe constrângeri exterioare, ci este propriul motor lăuntric.

VIII

CREDINŢA BIZANTINILOR

Aici se doreşte un discurs despre credinţa bizantinilor, aşadar să facem acest lucru în sensul cel mai larg al cuvântului, exprimat în limba engleză prin pluralul *beliefs*, deci, mai mult sau mai puţin convingeri, dar şi păreri iraţionale, care însă definesc habitusul cotidian, chiar dacă au sau nu o motivaţie raţională. Bineînţeles, problema credinţei unui popor nu poate fi abordată fără o metodă tipic idealistă. Cu alte cuvinte, este necesară o abordare empirică, ce nu prea are în vedere suma caracteristicilor tuturor indivizilor „credincioşi”, în măsura în care erau bizantini, ci însumează o scară mobilă a unor astfel de trăsături ale respectivei categorii de credincioşi, care sunt caracteristice în mod special. Empiric şi metodic nu puţine lucruri au fost lăsate baltă în acest context. Aşa că trebuie să acordăm mai multă atenţie chiar şi celor câtorva firimituri. De credinţă ţine superstiţia, un *illegitimus* mult prea îndrăgit, alături de ea şi erezia, nu doar în măsura în care include credinţa în mod inconştient, ci în măsura în care se dovedeşte o provocare a credinţei. Şi dacă credinţa, trecând peste convingerile religioase sau altele, devine o atitudine, pentru că are loc o adaptare la un sistem de credinţă, de cealaltă parte se găseşte nonconformismul, neadaptarea conştientă sau inconştientă. Prin aceasta se spune, în sensul unei

observaţii *a priori*, doar că aici toate trebuie înţelese drept „credinţă”, tocmai pentru că nu pot fi despărţite, iar atitudinea religioasă a bizantinului devine perceptibilă, sau poate fi oarecum intuită într-o oarecare măsură, doar prin acest întreg; căci cei neadaptaţi nu spun mai puţin despre o societate decât cei adaptaţi, iar pentru Ortodoxie erezia este şi aşa, chiar în sens creştin, o *conditio sine qua non*: „Oportet et haereses esse”! („Trebuie să existe şi erezii”, I Corinteni 11, 19). De fapt, Ortodoxia de toate felurile are în sânge tendinţa de a-l împinge pe eretic şi nonconformist în apropierea inferiorităţii valorice, iar literatura de mâna a doua este adeseori dezamăgită de această mentalitate. împotriva respectivei atitudini pot fi citate doar cuvintele lui Augustin: „Non puteţis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Non fecerunt haereses nisi magni homines”.1 („Nu crede, fratele meu, că apariţia ereziilor trebuie pusă pe seama unor oameni mici. Doar oamenii mari au dat naştere la erezii.”). Ereticii, ca şi nonconformiştii, sunt adesea conservatori. Ei se leagă de concepţii care şi-au pierdut drumul drept al dezvoltării. La fel, ei sunt şi revoluţionari, pentru că aduc mereu în discuţie probleme sociale – printre care nu trebuie să le înţelegem doar pe cele materiale – de care societatea instituită nu prea vrea să audă sau pun pe seama vieţii de apoi stabilirea unei dreptăţi juste.

O istorie a ereziilor în Bizanţ întâmpină cele mai mari dificultăţi. De fapt, nu se intenţionează aici o astfel de istorie, dar dificultăţile rămân aceleaşi chiar şi pentru scopurile modeste ale cărţii de faţă. Cea mai importantă este înclinaţia ereziologilor bizantini spre genealogie: când se loveau de o atitudine greşită, atunci se străduiau să o lege de cea mai mare erezie cunoscută în istoria ereziilor din Biserica primară. În domeniul dogmaticii cel mai mult

au suferit Arie, Sabelius sau Nestorie, iar în alte privinţe s-a mers înapoi până la „Simon Magul” din Faptele Apostolilor sau până la Mani şi la un gnostic oarecare. Al doilea pas constă în aceea că se leagă de câte un eretic sau i se atribuie aceluia din... sau din secolul al XII-lea toate câte au fost adunate de vechii ereziologi despre arhieretic. Din această pricină, voinţa şi opinia oamenilor de mai târziu nu mai putea fi considerată irelevantă fără o altă clarificare.

Un al doilea punct: bineînţeles că există în Bizanţ ceea ce a fost numit de curând „Ies heresies nobles” Q. Gouillard), de care s-au ocupat marile sinoade: arianismul, nestorianismul, monofizitismul ş.a.m.d. Dar există şi multe altele, care în primul rând nu au nimic de-a face cu frazele dure ale dogmaticii, ci cu viaţa religioasă şi conduita în viaţă. Dar mânia dogmatică i-a oferit polemicii ortodoxe şansa să pună o amprentă dogmatică şi pe astfel de mişcări, câteodată cu oarecare noroc, câteodată foarte dur faţă de situaţia concretă. Este demn de remarcat faptul că şi ereticii – şi ei erau de fapt bizantini – au intrat în acest joc, chiar dacă fără plăcere. Apoi problema religioasă sau socială concretă poate fi scoasă la iveală doar printr-un foarte mare efort şi un grad de siguranţă extrem de redus. Statul însuşi face asemenea încercări de discreditare dogmatică a oponenţilor, ca de pildă, în celebra dispută dintre purtătorul de cuvânt al împăratului Iustinian şi popor în hipodromul de la Constantinopol, în care „mandatarul” îi ceartă pe „verzi” că ar fi „manihei”, adăugând şi altele. Aici mai trebuie remarcat următorul lucru: o mişcare antireligioasă, care a atins şi cercuri mai largi, ca pavlicienii, n-a avut dintru început prea multe de-a face cu dogmatica, mai degrabă cu întoarcerea la starea „creştină primară”. Cercetătorii ortodocşi care au adunat

materiale cu privire la aceşti eretici au dat evident de persoane foarte diferite şi, întrebaţi cu privire la convingerilor lor religioase, fiecare a răspuns după cum simţea, adică fiecare i-a oferit celui ce întreba propria sa ideologie, mai bine spus, propria sa concepţie ideologică asupra chestiunii originare. Aşa au apărut rezultatele ereziologice care, dacă sunt comparate, dau impresia că este vorba de mişcări complet diferite.

În al treilea rând: dacă un nonconformist, un rebel se aventura în ordinea politică, atunci putea cânta la claviatura Ortodoxiei politice ambivalenţe, ceea ce însemna că putea să-şi formuleze dogmatic voinţa politică, deşi aceasta nu avea nimic de-a face cu dogmatica. Ca de exemplu – sub prezumpţia că era un lucru serios – acei ofiţeri ai împăratului Constantin al IV-lea, care au cerut ca împăratul să-i implice în conducere şi pe cei doi fraţi ai săi, şi aceasta sub lozinca: „Credem în Sfânta Treime: vrem să vedem trei domnitori încoronaţi”.2 Sigur că pe ei nu-i interesa teologia politică, ci afacerile politice solide.

În al patrulea rând: în interiorul mişcărilor eretice există direcţii specifice de dezvoltare. Mai întâi, o astfel de mişcare poate începe pur dogmatic, fără ambiţii politice; dar circumstanţele fac ca în decursul istoriei sale să apară şi implicaţiile politice; sau se instaurează o mişcare cu caracter pur politico-religios, dar după aceea acţionează doar în domeniul dogmatic. Exemplu pentru prima categorie este monofizitismul. Dar să începem cu cea din urmă categorie: În controversa iconoclastă se spune că îndată ce a izbucnit, minţile înfierbântate se întrebau cine să fie acum nestorian şi cine monofizit – erau atât de înfierbântate, încât argumentele se schimbau. Dar problema fundamentală se derula totuşi foarte simplu, dacă era un abuz în folosirea imaginii religioase, dacă ea

ar putea exista sau nu. În ceea ce priveşte monofizitismul, el are nevoie de o atenţie deosebită, deşi unii vorbesc totuşi despre faptul că aceşti eretici, care se percep ca ortodocşi adevăraţi, s-au îndepărtat treptat de structura grecească clasică, în care s-a articulat de regulă Ortodoxia calcedoniană, în interesul misiunii lor s-au folosit de idiomurile populaţiei autohtone din Siria şi Egipt, dispreţuite de gândirea culturală de monopol a populaţiei elenizate a imperiului. Totul a dus la ceea ce probabil trebuia într-adevăr să ducă, deoarece în interiorul graniţelor imperiului s-a format o conştiinţă etnică nouă, care, bineînţeles, era deja prezentă acolo *în nuce3*, o conştiinţă de sine, ce se putea manifesta oral şi literar şi astfel a crescut în intensitate. Acest lucru a fost posibil cu atât mai mult atunci când opoziţia calcedoniană s-a prezentat de-a lungul timpului ca „Ortodoxie imperială”, aşa că ruptura dogmatică şi lingvistică putea fi uşor interpretată ca una politică. Dacă acest lucru a fost vreodată conştientizat şi în ce grad rămâne în primul rând un fapt secundar. Oricum, se pare că respectivul aspect politic s-ar fi reflectat, în timpul ocupaţiei provinciilor răsăritene de către perşi în secolul al VII-lea şi după năvălirile arabe care au urmat, într-o loialitate discutabilă faţă de împărat şi imperiu.

Toate aceste dificultăţi trebuie avute în vedere, iar ele îngreunează folosirea ereziologilor în contextul nostru. Totuşi – după cum am menţionat deja – aici nu este vorba despre o istorie a ereticilor, ci despre încercarea, atitudinile şi învăţăturile ereticilor şi ale „deviaţioniştilor”, pentru a vedea acele puncte finale care apar în extrem din diverse atitudini religioase şi îndoieli în credinţa bizantinului obişnuit, care arată într-un anume mod direcţia spre care se îndreaptă îndoiala şi deviaţionismul.

Astfel, „ereziile nobile” sunt de o importanţă mult mai mică decât ceea ce se evidenţiază ca păreri deosebite.

Nonconformismului i se cuvine o a doua observaţie prealabilă. Noţiunea provine din istoria bisericească engleză şi înseamnă o opoziţie pasivă împotriva unei forme deosebite a sistemului religios statal englez şi reflectarea sa în emiterea de legi şi în agenda liturgică, în cel mai rău caz în schismă şi mai puţin în erezie. Dar în procesul „sociologizării” noţiunilor teologice, din nonconformismul confesional a apărut atitudinea deviaţionistă de toate tipurile împotriva normelor sociale ale unei societăţi, oscilând între revoltă şi apatie, tendinţă spre reforme şi refuzul deplin. În contextul nostru el are locul său şi în măsura în care nu poate fi identificat cu schisma sau erezia, deoarece în special în Bizanţ Ortodoxia avea o influenţă atât de mare asupra conduitei şi vieţii, încât chiar şi printr-un refuz, nearticulat din punct de vedere dogmatic, te puteai distanţa de ceea ce lovea Ortodoxia şi viza societatea, sau invers – o zonă de tranzit care crea probleme mari păzitorilor Ortodoxiei. Să nu confundăm cu nonconformismul adevărat ceva ce în esenţă era doar ca o joacă la modă – aşa că judecătorii de moravuri bizantini aveau mereu de-a face cu cei cu părul lung şi alţii asemenea lor – sau pur şi simplu numai cu ceea ce se mişca doar la marginea orânduirii existente, cu toate că este de înţeles că una şi aceeaşi formă de exprimare a unui joc de margine poate fi folosită de către adevăratul nonconformism pentru scopurile sale.

Fără îndoială, putem presupune în primul rând un fel de consens, chiar dacă foarte vag, privind convingerile religioase ale bizantinului obişnuit, corespunzător într-o oarecare măsură articolelor Crezului care se recită cu voce tare la liturghie. Desigur că în general credinţa are doar

parţial de-a face cu religia, dar, în măsura în care are de-a face cu ea, credinţa creştină este aceea care domneşte în Bizanţ. În ce măsură este valabilă această afirmaţie? Sau o altă întrebare: în ce măsură este Bizanţul cu adevărat creştin, cel puţin din punct de vedere formal? Faptul că deja foarte de timpuriu mohamedanii apar în Constantinopol, şi se pare că în secolul al VIII-lea au deja o moschee acolo, nu înseamnă prea multe. E posibil să fi fost vorba acolo în general de cetăţeni ai califatului, care rămâneau o vreme în capitala bizantină, şi nu de cetăţeni ai Imperiului Bizantin. Mai importantă este problema care se referă la continuarea vieţii păgânilor. Atâta timp cât slavii nu erau încă convertiţi sau cât timp mai exista marele comerţ către Orientul Mijlociu, păgânii vor fi străbătut continuu imperiul şi vor fi făcut opriri ici şi colo. Şi iarăşi, nu este vorba despre cetăţeni ai imperiului. În general este foarte greu de relatat în detaliu care era situaţia privind încreştinarea locuitorilor imperiului. Dispunem doar de cunoştinţe punctuale. Se poate presupune *a priori* că păgânismul a existat o perioadă mai lungă în zonele rurale şi mai degrabă în regiunile de graniţă, ca de exemplu, acolo unde provinciile africane se mărgineau de pustie sau la cursul inferior al Dunării sau în Caucaz şi Rusia de sud, decât în marile oraşe. Dar chiar în Tracia, adică în interiorul capitalei, se pare că mai existau suficient de mulţi păgâni în jurul anului 400. Eşti cu adevărat surprins să auzi din gura lui Ioan de la Efes că, în 542, a fost însărcinat de către împăratul Iustinian să întreprindă misiuni în rândul păgânilor din Asia Mică şi că a petrecut aproximativ 30 de ani în misiune în provinciile Asiei, Lidiei, Frigiei şi Kariei. Informaţiile sale cu privire la numărul convertirilor oscilează între 70.000 şi 80.000.4 O altă problemă se referă la existenţa păgânilor în viaţa

politică şi intelectuală. În orice caz, chiar şi în secolul al V-lea, unii prefecţi din Constantinopol se află sub influenţa păgânismului. Chiar şi

Tribonian, marele jurist al lui Iustinian, este considerat păgân, începând cu a doua jumătate a secolului al V-lea, păgânismul se organizează de fapt politic, în scopul răsturnării împăratului Zenon.5 Politicianul care se situa pe primul loc era *Magister Militum per Orientem Mus*, de confesiune ortodoxă, dar conducătorul spiritual era filosoful păgân Pamprepios. Eşecul revoltei a adus cu sine o persecuţie acerbă a păgânilor, iar printre cei vizaţi nu puţini filosofi. Malalas, ca şi Procopiu, a relatat de fapt despre puternicele presecuţii ale lui Iustinian împotriva acelor „elini”. Senatori, gramaticeni, sofişti şi *scholastikoi* erau atacaţi şi supuşi chinurilor. Asta se întâmpla în jurul anului 546. Iar în anii 562/63 sunt întemniţaţi preoţii păgâni din Atena, Antiohia şi Palmyra.6 în secolul al VI-lea imperiul nu era încă încreştinat în totalitate.

În secolele următoare îşi face iarăşi loc reproşul împotriva păgânismului, vizând în special oamenii de litere. Constantin Sathas7 a dedicat zeci de pagini încercării de a detecta de-a lungul secolelor un curent subteran păgân în Bizanţ. Încercarea sub această formă şi generalizare trebuie considerată ca eşuată. Totuşi rămâne întrebarea cum trebuie să fie evaluate individual reproşurile care au fost făcute. În unele cazuri nu este vorba de altceva decât de împrumuturi din filosofia veche grecească, ca la Ioan Italul, care duceau la învăţături ce contraziceau Ortodoxia, cum ar fi perspectivele asupra vieţii veşnice şi altele. În alte cazuri trebuie să ne gândim la o preocupare faţă de moştenirile culturale păgâne, în care context ar putea fi vorba, pe de o parte, de preocupările intense clasiciste preţioase cu retorica

adecvată, pe de altă parte, ar putea fi probabil o afundare în lumea mitică – mai mult decât o simplă joacă şi care nu mai lăsa spaţiu gândirii creştine. Toate acestea sunt doar ipoteze. Totuşi se pare că existau posibilităţi, pentru că altfel ar fi greu de explicat cum, către sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul secolului al XV-lea, prin Georgios Gemistos Plethon, păgânătatea îşi înalţă capul conştient şi fără înclinare ludică şi porneşte o ofensivă majoră împotriva viziunii bizantine convenţionale asupra lumii (*Weltanschauung*). În context trebuie să se adauge că Plethon nu este singurul care poate fi numit în legătură cu această perioadă.

În pofida a toate, generalizând, putem considera credinţa creştină ca forma dominatoare. Bineînţeles, credinţa este altceva decât sistemul dogmatic al teologiei. Teologia poate pregăti o mărturisire de credinţă, o poate explica şi proteja; cu cât rămâne mai aproape de textul revelat, cu atât poate fi preluat mai mult din aceasta în crez. Teologia bizantină nu a rămas prea aproape de text. În orice fel s-ar fi dezvoltat în detaliu – această problemă este tratată în altă parte – ea nu s-a prea apropiat de un *real assent* religios. În parte, acest lucru nu a avut urmări deosebite. Într-o societate determinată religios, care a formulat o dogmă din convingerile sale religioase, există în mod evident o zonă, articulată formal în Crez, care este acceptată fără vreo contrazicere, fără ca acel „da” sau „nu” să poată fi considerat un impuls sau o piedică în viaţa cotidiană, într-un mod care poate fi înţeles din punct de vedere istoric (excepţie fac „ereziile nobile”, despre care am vorbit deja). Se înţelege de la sine că aceste articole ale Crezului nu sunt analizate de creştinul obişnuit din Bizanţ, ele rămân într-o maiestuoasă imposibilitate de înţelegere, de care puţin se mai interesează cineva. Prins

în reprezentările sale despre Dumnezeu, fiecare bizantin obişnuit ar veni neîndoielnic cu primele articole al Crezului liturgic şi prin acestea ar face o mărturisire de credinţă despre Treime; chiar dacă ar ajunge cu totul într-o situaţie stânjenitoare, el trebuie să aducă aici şi precizări dogmatice. Aceste articole rămân pentru el, în cel mai bun caz, o mare valoare, care solicită cea mai mare atenţie atunci când o abordezi şi care este, fără alte comentarii, de mare importanţă pentru existenţa cotidiană. Alături se află, bineînţeles, şi alte învăţături de credinţă, care se împotrivesc provocator unor aspecte ale vieţii cotidiene, căci aceste aspecte pun accentul pe alte posibilităţi de interpretare. În acest context nu se presupune doar acordul teoretic, ci credinţa practică – o credinţă, care devine obositoare şi poate aduce reversul medaliei. Pentru că nu toţi pot face faţă acestor solicitări, nu doar pentru că ele presupun un *sacrificium intellectus*, ci pentru că ele atacă centrul nervos, neterminându-se întotdeauna în necredinţă, ci adesea în temeri, îndoieli şi subterfugii. Este vorba de problema pe care Leibniz a numit-o „theodicee", adică justificarea lui Dumnezeu faţă de ispite şi răul din creaţia Sa – o sarcină, care trebuie să fi fost cu atât mai dificilă în Bizanţ, deoarece noţiunea bizantină de Dumnezeu, în pofida ideii *de Majestas Domini* şi *Pantocrator*, nu era suficient de departe de antropomorfisme, ca în „alte aspecte" să lase problema în seama sa. Bineînţeles că teologia ortodoxă nu putea, în nicio circumstanţă, să se împace cu ideea de a considera originea răului ca pornind de la un principiu originar al răului independent de bunul Dumnezeu. Conform învăţăturii sale, Dumnezeu permite răul fizic doar pentru a ajunge la scopuri mai înalte, pedeapsă pentru păcate, cercetare, întoarcerea de la cele materiale către valori

spirituale ş.a.m.d. Dar Dumnezeu nu vrea deloc răul; îl permite pentru că El l-a înzestrat pe om cu liberul-arbitru, iar omul foloseşte greşit acest liber-arbitru pentru a păcătui. „Dumnezeu ştie totul mai dinainte, dar nu hotărăşte totul dinainte”: aceasta este propoziţia mereu repetată. Atitudinea lui Dumnezeu faţă de păcat este „permisiunea” şi nu „determinarea”… Foarte de timpuriu, George Scholarul a încercat, în calitate de teolog, să arate că problema nu poate fi în niciun caz astfel rezolvată, tocmai pentru că este de nerezolvat, dar în mod categoric oamenii din Bizanţ au ştiut cu mult înainte de Scholarul că nu exista niciun fel de rezolvare. Credinciosul, care nu avea ce face cu formulările teologice, în măsura în care îi erau de fapt şi cunoscute, se lovea dureros de aceste probleme. Despre astfel de îngrijorări aflăm, doar extrem de rar, câte ceva în tratatele dogmatice, o dovadă de cât de mult s-au îndepărtat de nevoia religioasă a vieţii cotidiene. Dar noi le cunoaştem, şi astfel şi interpelarea problematică parţial naivă, parţial uluitoare a omului simplu dintr-un număr de opere în serie, numite EQA) xa7 iOKQ – icreiţ (Întrebări-Răspunsuri), care nu arareori sunt atribuite unui părinte bisericesc renumit, dar care trădează în cele mai multe cazuri dilema sau zelul misionar al „micului duhovnic” faţă de astfel de probleme.8 Aici apare întrebarea simplă a cititorului Bibliei: dacă creaţia lui Dumnezeu este într-adevăr bună, de ce în Vechiul Testament se face diferenţă între mâncăruri curate şi necurate? Sau: cum poate Dumnezeu să-i permită diavolului, deci, celui rău, să apară în faţa Sa, cum se spune în Cartea lui Iov? În ce măsură se îngrijeşte Dumnezeu de creaţia Sa, în care există totuşi atâtea elemente care nu corespund providenţei Sale? Şi dacă Dumnezeu hotărăşte dinainte toate, mai are oare vreun

sens să pleci în băjenie în vremurile grele din ţară? Bunătatea lui Dumnezeu: cum se împacă ea cu veşnicia pedepsei în iad? Şi de ce o moarte bruscă, şi aceasta prevăzută de Dumnezeu, care nu mai dă timp de căinţă? Şi în fine: de ce trebuie ca nişte copii nevinovaţi să aibă o moarte atât de groaznică? Este de remarcat că astfel de întrebări sau unele asemănătoare cuprind o mare parte din această literatură. Şi ne dăm foarte uşor seama că atotputerea şi grija lui Dumnezeu pentru lume sunt puse permanent sub semnul întrebării.

Aceeaşi problematică se concretizează în relaţia bizantinilor cu lumea demonilor. Una dintre cele mai interesante probleme ale istoriei şi psihologiei religiilor este modul în care creştinismul a putut păstra, într-o măsură atât de mare, această lume demonică, cu toate că lucrarea de mântuire a lui Hristos, conform tuturor regulilor dogmaticii, înseamnă biruinţa asupra morţii şi a diavolului, asupra lumii de jos şi a demonilor. Întâmplător, afirmaţia este justificată, deoarece predica creştină a reuşit doar parţial demitologizarea lumii păgâne. Prezentarea absurdităţilor miturilor într-o lumină raţională pentru cei educaţi a fost o misiune care, în perioada Antichităţii târzii, nu a fost prea necesară; oricum nu presupunea eforturi mari. Problema mitului nu se regăseşte deloc aici, ci în tăria unei concepţii despre lume, ce atribuie forţele naturii şi peripeţiile vieţii puterilor, care sunt pur şi simplu date, fără ca ele să trebuiască să fie aduse într-o dependenţă reciprocă vitală, într-o ierarhie somptuoasă: fiinţe intermediare, care erau acolo şi acţionau într-adevăr în mod obişnuit. Efectele puteau fi constatate zilnic; forţele din spatele acestora descătuşau fantezia cu o uriaşă dorinţă de personalizare. Te resemnai cu acea lume, recunoscând ambivalenţa ei şi limitându-te

la a vedea forţele ca pe nişte ipostasuri cu care puteai discuta personal; cunoscând numele lor, le puteai chema sau blestema, bănuind în spate un destin de neclintit, căruia i se supuneau chiar şi zeii suverani. De asemenea, nu exista niciun sistem de responsabilităţi supralumesc totalitar – altfel spus – nu prea era o problemă a teodiceei.

În acest context este vorba de noţiuni de bază, puternic ancorate în omenirea antică târzie. Creştinismul putea reteza odgonul şi astfel să creadă că a realizat ceva vital. Dar succesul consta doar în aceea că ideile pluteau în derivă ca o buturugă între maluri, agăţându-se ici şi colo. Fără metaforă: creştinismul a lăsat ipostasurile mitice să supravieţuiască şi le-a împins într-un domeniu pe care a trebuit să-l admită ca fiind demonic, în zona cunoscută şi de către creştini a îngerilor căzuţi, a opozanţilor Dumnezeului creator, numai că vechii zei erau mai puţin anonimi decât îngerii; erau cunoscuţi de mult timp şi aşa au şi rămas; trebuia să ţii cont de ei. Această logică slabă din partea misiunii se explică şi prin faptul că şi misionarii erau oameni ai Antichităţii târzii, cărora nu le cădea uşor demitizarea lumii văzute.

Însă faptul că lumea demonică a ajuns să aibă o importanţă atât de uriaşă, în primul rând în cercurile monahale, ne prilejuieşte o a doua constatare. Eremitul din pustiu, izolat de lume, departe de vicisitudinile sale, retras în monotonia sa se apleca asupra lui însuşi şi a vieţii sale lăuntrice, lucru la care mai înainte nu s-a prea gândit, se vedea acum în faţa unor trăiri şi experienţe, ameninţări la adresa răbdării şi tenacităţii sale, fizice şi psihice, pe care dorea să şi le clarifice. Nu prea îi era dat să le accepte ca fenomene psihice; şi astfel îşi proiecta experienţele sale spre exterior: ispita devine ispititorul, ipostasul, care înlocuieşte violenţa păgână a naturii, pustiul se populează

acum cu noi demoni. Iar ceea ce este valabil în privinţa eremiţilor este în cele din urmă valabil şi pentru întregul monahism. Monahismul este decisiv pentru credinţele acelora care se lasă conduşi de el. Iar pentru că în cele din urmă monahul se dovedeşte a fi mai puternic decât demonii, el dobândeşte treptat un nou potenţial conducător.

Astfel se construieşte un contra-cosmos demonic, care devine rivalul lui Dumnezeu în lupta pentru sufletul omenesc. Demonii sunt peste tot: ca zei nedemni, ei locuiesc cu predilecţie între ruinele vechilor temple sau în preajma lor, în fântâni şi ziduri. Se strecoară în orice chip, în câini, şerpi, porci sau păsări. Dar apar şi ca îngeri şi oameni, în special ca etiopieni negri şi – bineînţeles cu dorinţa de a câştiga – ca femei. Ei nu ameninţă doar mântuirea sufletului, ci şi viaţa şi sănătatea. Sunt întotdeauna prezenţi şi răspunzători pentru toate lucrurile. Ocazional găsesc elemente de bază pentru abordări mai subtile. Teofan de Cerami9 vorbeşte într-o predică despre oameni care susţin pur şi simplu că nu ar exista nicio lucrare a diavolului; toate întâmplările de acest gen ar putea bineînţeles fi explicate. În acest caz pentru Teofan este vorba de atei, adică pentru el diavolul activ este corelaţia necesară pentru noţiunea de Dumnezeu. De fapt, el predică şi împotriva acelora care vor să-l ştie pe om dat, cu trup şi suflet, puterii satanice; adevărul este la mijloc. Alţii, ca Mihail Psellos, se preocupă, aşa-zis din punct de vedere ştiinţific, de demonologie, făcând uz de toate cunoştinţele existente în izvoarele antice. Ce gândeşte el este greu de înţeles. Ocazional se întâlnesc propoziţii ca: „Nici măcar cel mai nebun om nu poate atribui demonilor vreo formă de apariţie corporală. Astfel de povestiri aparţin domeniului fabulelor şi poveştilor amuzante”. 10

Dar lui Psellos îi place să fie şi hagiograf, iar aici demonii dobândesc toate drepturile şi se află în largul lor. Bineînţeles că teologia învaţă că omul este în stare să rezolve orice lucrătură a diavolului, căci el posedă liberul-arbitru şi poate spera în ajutorul lui Dumnezeu. Totuşi se pare că în această problemă bizantinii nu şi-au urmat întru totul teologii. Ceea ce se vede deja în îndoielile care apar în literatura tip întrebare-răspuns. Îl putem cita pe Digene Akritas şi totodată cântarea hazlie şi spusele poporului: 11

Într-o zi, în drumurile sale, el întâlneşte o fată părăsită. Patima pune stăpânire pe el, deşi de fapt nu ar vrea să păcătuiască. Dar:

Nu se poate ca paiele să nu se aprindă repede la foc.

Dar s-a întâmplat aşa cum trebuia să se întâmple, iar el a violat fata:

Nedreptatea pe care am făcut-o a adus ruşine drumului meu, Aici a fost lucrarea diavolului, iar pentru sufletul meu, nesăbuinţa.

Aceasta sună destul de corect din punct de vedere teologic, dar el se grăbeşte să-i atribuie lui Satana principala vină:

Vechiul vrăjmaş, domnul întunericului şi al iadului.

Din vechime duşmanul înverşunat al neamului omenesc.

A uneltit acolo, căci am uitat de Dumnezeu…

Oricum ar vrea cineva să judece, aici se ridică, în orice caz, puteri potrivnice lui Dumnezeu, care fac ca încrederea în atotputernicia lui Dumnezeu şi providenţa Sa să fie puse, într-o oarecare măsură, la îndoială. Ici şi colo s-a ridicat probabil întrebarea dacă nu ar fi potrivit să se stabilească relaţii adecvate nu doar cu Dumnezeu, ci şi cu aceste forţe. Este natural că prin aceasta am ajuns, din punct de vedere ortodox, în domeniul ereziei şi, întrucât

ereziologii sunt colecţionari harnici, nu plecăm cu mâna goală. În primul rând problema referitoare la ce putem face cu informaţiile lor rămâne deschisă. Astfel auzim despre aşa-numiţii *Phundagiagiţi* (tolbaşi, bogomili) din Asia Mică în secolul al XI-lea.12 E posibil ca numele lor să se explice prin sacul de cerşetorie pe care îl purtau cu ei. Un monah constantinopolitan, pe nume Eftimie, are informaţii despre ei; ei locuiau în special la ţară, dar prin propaganda lor au avut succese şi în oraşe. Cel mai important ritual de iniţiere este un descântec satanist (επωδή σατανική), care trebuie interpretat aici ca o implorare a lui Satan, o pogorâre asupra capetelor adepţilor, care ar putea slăbi astfel harul botezului. De fapt, bogomilii venerau o treime, dar nu cea creştină, ci iarăşi una satanică, şi chiar dacă spuneau „Tatăl nostru", prin tată ei îl înţelegeau iarăşi doar pe diavolul, creatorul tuturor lucrurilor din cer şi de pe pământ. „Costumaţi" ca monahi şi preoţi, ei străbăteau regiunile şi nu se dădeau în lături de la nicio fărădelege. împiedicau căsătoriile, referindu-se în acest sens şi la Sfânta Scriptură, dar toate în sens făţarnic. Faţă de Sfintele Taine se arătau mai mult sau mai puţin indiferenţi.

Luând în considerare cunoscutele abordări ale ereziologilor bizantini, înainte de toate, a strădaniilor lor ca, pornind de la un punct anume, să pună pe seama victimelor lor, pe cât posibil, tot ceea ce cunosc despre eretici. Astfel se porneşte de la principiul metodic al iconomiei, presupunându-se că a fost vorba de o mişcare ţărănească dusă pur şi simplu de monahi şi de clerici. Ei voiau să unelteasc cu diavolul şi în acest scop se foloseau de anumite invocări liniştitoare – Eftimie nu ştia nimic despre conţinutul invocării. Interpretarea credinţei în Treime şi a Rugăciunii domneşti de către Eftimie este

atunci doar un proces consecvent de continuă dezvoltare – în imaginaţia lui. Se înţelege într-adevăr că ei au rămas la credinţa religioasă şi rugăciunea bisericească, şi la Taine, chiar dacă acordau o valoare deosebită relaţiei lor cu diavolul. Bineînţeles că pentru Eftimie atât credinţa lor în Treime, cât şi sacramentele lor erau diavoleşti. Aşa îşi târau ei bocceluţa prin ţară, monahi mărunţi din sate, popi fără o educaţie deosebită, doritori să aducă iarăşi ordine în lume, victime ale unei *Weltanschauung* lărgite şi generale asupra lumii, pe care n-au descoperit-o ei, dar pfe care doreau să o ducă la bun sfârşit. Eftimie le atribuie credinţa că diavolul ar fi creatorul acestei lumi. Aşadar un dualism al principiilor? Conceptul de dualism este, în acest context, pe cât de simplu, pe atât de multisemnificativ. Iar ereziologii au o slăbiciune pentru el. Vorbeau ei într-adevăr din punct de vedere filosofic despre două principii? În simplitatea gândirii lor, care pare să-i caracterizeze, ar fi într-adevăr suficientă presupunerea că ar fi vorbit despre diavol ca de stăpânul lumii în starea actuală. Iar sintagma de stăpân al acestei lumi, pe care exegeţii nu au folosit-o niciodată pentru Dumnezeu, se găseşte în Biblie. Chiar de la asceţii ortodocşi se putea afla întotdeauna şi uşor nuanţat că această lume este într-adevăr a diavolului!

Un alt izvor pentru credinţa eretică degenerată despre demoni pare a fi un tratat al lui Mihail Psellos, un dialog13 în care un anume Timotei relatează despre un cult al diavolului în Tracia.

Psellos este un om foarte educat, iar cercetarea nu ar fi fost prea dificilă, toate informaţiile sale putând fi găsite, aproape fără excepţie, în scrieri mai vechi. Dar în sine acest lucru nu înseamnă că ar trebui să contestăm adevărul istoric al relatării despre situaţiile din secolul al XI-lea. Dar dacă este un adevăr istoric, totuşi nu cred că

tratatul lui Psellos trebuie luat în seamă atunci când este vorba de „credinţa bizantinilor”. După părerea mea, este vorba probabil despre una din acele curiozităţi ale istoriei culturii, pe care o putem urmări până în secolul nostru, privind perversităţile sexuale, ceea ce, prin acceptarea unei imagini satanice, primeşte acel nimb pseudoreligios cu care s-a căutat să se înconjoare mereu perversităţile.

O atitudine deviantă, nonconformismul în sensul cel mai larg al cuvântului se întâlneşte la un anumit nivel şi în Bizanţ, bineînţeles, tot atât de des ca şi în alte societăţi standardizate. Într-adevăr, acest lucru se concretizează mai ales acolo unde bizantinii nu vor să observe normele ritualiste şi de comportament pe care le-a fixat Ortodoxia. Canoanele sinoadelor care se ocupă în primul rând de abuzurile din Biserică sunt unul din izvoarele cele mai concludente, la fel ca şi decretele cancelariei patriarhatului bizantin. Între canoanele pe care le menţionăm, în primul rând sunt cele ale Sinodului de la Trullan (690 – 691), datorită conţinutului lor bogat. Ele ne permit să stabilim o serie întreagă de obiceiuri, la care Ortodoxia credea că trebuie să renunţe. Scopul principal al canoanelor trădează faptul că aici nu se teoretizează, dar *intraxi* unele obiceiuri practicate sunt luate în derâdere. Şi pentru că multe dintre hotărâri au fost luate deja în sinoadele anterioare, se poate presupune că masa credincioşilor s-a preocupat puţin de respectarea lor în practică. Bineînţeles că alături de interdicţia încălcării credincioşiei, un rol important îl joacă, în parte, întoarcerea spre obiceiurile păgânătăţii, cum ar fi sărbătorile cu caracter burlesc cu ocazia vechilor calende şi Brumalia, dar şi spre formulele de jurământ păgâne, „imagini dezonorante”, prin care trebuie să înţelegem reprezentări din mitologie etc. Le mai fac plăcere unele

lucruri – pentru care se mâniase şi Ioan Hrisostom – ca participarea la sărbătoarea evreiască de Pessah şi consumarea azimei, dar şi pentru că doctorul evreu era în mod evident preferat celui creştin. În repetate rânduri mai vine vorba despre vrăji, ghicit şi alte asemenea practici superstiţioase. În fine, sunt acuzate totodată toate reprezentările teatrale şi dansurile, evident în măsura în care aveau legătură cu superstiţia.

Canoanele de la Trullan au fost comentate secole de-a rândul. Din comentariul lui Teodor Balsamon, prin secolul al XII-lea, deducem lesne că o serie întreagă de practici, condamnate în secolul al VII-lea, continuă să existe într-o formă proaspătă şi plină de voioşie. Motivele nu trebuie căutate prea departe. Care popă mărunt ştia câte ceva în mod concret despre hotărârile sinodale? şi chiar dacă ştia, ce trebuia oare să-l motiveze ca să aducă nelinişte şi opoziţie în comunitatea sa, căreia îi erau dragi aceste obiceiuri? Marii episcopi de la sinoade – ce ştiau ei oare despre micile plăceri ale vieţii cotidiene bizantine, despre puţinele întreruperi fericite ale imbecilităţii cotidiene? Privesc ei din când în când puţin spre viitor? Probabil că nici popa nu o făcea decât cu neplăcere. Şi nu doar popa. Este uimitor cât de larg răspândite erau în cele mai înalte cercuri practicile manticii şi câte fleacuri vrăjitoreşti existau. Nici măcar împăraţii nu făceau excepţie, iar cronicarii relatau despre aceasta fără să clipească din ochi. Învăţaţi ca Mihail Psellos, patriarhi ca Mihail Cerularie şi istorici de calibrul unui Nichita Nichifor I învaţă la pavlicieni, cum faci faţă unui Patriciu care se revoltă.14 El lasă un taur într-o groapă să sângereze, iar între timp pisează într-o piuă o bucată din haina celui bănuit, recitând formule vrăjite. împăratul Alexandru, care a devenit mai mult sau mai puţin impotent, se lasă dus de

vrăjitori la hipodrom unde ei aprind lumânări şi ard tămâie în faţa statuilor semnelor zodiacale, pe care le-au îmbrăcat cu veşmintele împăratului.15 Despre marele general Alexie Axuch se spunea că poate zbura şi pătrunde prin ziduri în încăperile închise.16 Ca urmare a fost închis într-o mănăstire. Evident că împăratul Manuel I, care l-a condamnat, a socotit că acest lucru este posibil. Nu mai puţin iubită ca vrajă era arta ghicitului. Deosebit de frecvent este cazul unui oarecare călugăr evlavios sau a unui episcop care proroceşte unui bărbat că va ajunge împărat în Bizanţ. Mai multe amănunte nu trebuie adăugate. Să vorbim într-adevăr despre nonconformism? Este probabil suficient ca în toate aceste practici superstiţioase să vedem acea apariţie marginală a credinţei, care iese mereu la iveală atunci când dogma oficială lasă prea puţin spaţiu curiozităţii omului şi neputinţei sale spirituale. Sigur că există întotdeauna şi excesul barbar, ca de exemplu la locuitorii din Pergamon, atunci când au fost asediaţi în 717 de către arabi. Înainte de a purcede la contraatac, ei au fiert un embrion uman şi şi-au înmuiat mâinile în fiertură pentru a deveni de neatins. Totuşi, arabii au cucerit oraşul.17 E posibil să se fi petrecut în repetate rânduri ceea ce reprezintă conţinutul faimoasei legende greceşti despre soţia zidită în perete a meşterului Podului de la Arta. Dar toate acestea nu au nimic de-a face cu credinţa explicită în providenţa binevoitoare a lui Dumnezeu.

Astrologia ameninţă să păşească în concurenţă cu această providenţă, una dintre pasiunile capitale ale bizantinilor. Ortodocşi, aşa cum voiau bizantinii să fie întotdeauna, ei au găsit în Biblie, mai întâi de toate în steaua magilor de la Răsărit sau în întunecarea soarelui la moartea lui Hristos, motive destul de puternice pentru ca,

în ciuda tuturor, astrologia să li se pară un domeniu sigur. Şi dacă li se contesta planetelor puterea de acţiune cauzală faţă de om şi se limita doar la importanţa lor „demonstrativă”, atunci era salvată şi libertatea voinţei. Se pot găsi elemente cu privire la temă şi la Părinţii Bisericii. În general, se pare că ei nu au fost întotdeauna circumspecţi faţă de aceste limite, însă îndeobşte Biserica era împotriva astrologiei. Deja Sinodul de la Laodiceea în secolul al IV-lea interzice, nelimitat, clerului astrologia, iar împăratul Constantin emite în 336 un decret împotriva acesteia, de fapt nu din motive teologice, ci politice, adică pentru a curma „căutarea” din partea opoziţiei a unui nou împărat sau pentru perioada rămasă de domnie a împăratului în funcţie. Dar nu doar practica vieţuia satisfăcută pe mai departe; mereu apar teoreticieni care vorbesc cu insistenţă despre astrologie. Astfel, la jumătatea secolului al VIII-lea un astrolog, un oarecare Ştefan, vine din califat şi în mod firesc se defineşte ca filosof. El vrea să aprindă din nou în Bizanţ entuziasmul pentru domeniul său, unde existau oameni care să vorbească despre rău. Astrologia ar fi răspândită la toate popoarele, iar acel monarh care s-ar ocupa de ea în mod special ar deveni şi cel mai victorios, într-adevăr, aproape stăpân al lumii. Legătura cu succesele astrologiei islamice este de necontestat şi nu va trece mult până când şi la bizantini „astrologia războiului” devine ştiinţa secretă cea mai păzită. Astrologia este evlavioasă, pentru că utilizează înţelepciunea de a studia mişcările de pe cer, ca să se descifreze astfel ce întâmplări rele sau bune vor avea loc. Bineînţeles că acţiunea pe care o întreprind le este dăruită de Dumnezeu, iar ei sunt un produs al providenţei divine. Înainte-cunoaşterea este o calitate divină. El o dă numai acelora care sunt foarte credincioşi şi virtuoşi şi acelora

care se străduiesc şi depun mari eforturi în această ştiinţă.18 Iată, astrologul se situează alături de profetul binecuvântat de Dumnezeu. Una sau două generaţii, după un anume Teofil din Edessa, numesc astrologia regina tuturor ştiinţelor, chiar dacă sunt atâţia conducători de Biserici care predică alte punct de vedere. Studiul planetelor este o cale pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, iar Biblia dărâmă acest punct de vedere.19 Apoi nu mai este o surpriză când matematicianul „iluminat" Leon, în prima jumătate a secolului al IX-ka, ca mitropolit de Tesalonic, îi fericeşte din amvon pe credincioşii săi cu consideraţii astrologice, menite să dea încredere populaţiei că perioada foametei se apropie de sfârşit.20 De fapt, împăratul Alexie I atribuie încrederea scăzută a populaţiei în Dumnezeu influenţei devastatoare a astrologiei, însă una dintre cumnatele sale îi permite lui Teodor Prodromitul să-i dedice o poezie frumoasă despre această ştiinţă fatală. Ultimele versuri, ca de obicei, sunt precaute:

„Nu aş dori să ţin stelele pentru zei, prea bună.

Dar eu îl recunosc pe Creator, care le-a acordat toată puterea.

De asta ne asigură şi Moise, marele profet". 21

Poate că Prodromitul dorea doar bani pentru versurile sale şi de aceea le-a dedicat unei doamne bogate. Totuşi, nepotul numitului Alexie I, împăratul Manuel I Comnenul, aparţine celor mai zeloşi şi entuziaşti adepţi. Bineînţeles că şi el încearcă să ia toate precauţiile necesare în faţa publicului: planetele nu sunt zeităţi, ele nu acţionează, ci doar dau informaţii. Dar după aceea nu mai cunoaşte niciun fel de rezervă şi se aruncă în braţele astrologiei ca fiind unică. Că aceasta i s-a reproşat este mai puţin probabil, dar că el practica astrologia, cât şi

excesele, aceasta se potrivea puţin maiestăţii sale. Mihail Glyka, literatul mărunt, s-a distrat pe seama împăratului şi probabil că din această pricină a ajuns la închisoare. Nichita Choniatul îi dă în vileag practicile, în mod înţelept, abia după moartea sa. Dar înainte de moartea acestuia, Biserica solicită o dezminţire pe care Manuel o face.22

Dar şi fără aprobare imperială, astrologia a vieţuit confortabil în Bizanţ. Iar în ultimul secol şi-a găsit şi un apărător, Ioan Katrarios, care trece chiar şi prin foc pentru ea şi nu-l interesează nici măcar pasajele din Biblie care se opun acesteia.23

Pentru astrologie se putea face uz ici şi acolo de Biblie. Situaţia este diferită în ceea ce priveşte credinţa bizantinilor în schimbătoarea Tyche (Soarta). Dar de ce să se vorbească aici despre aceasta? „A fi norocos”, „a nu avea noroc” – sunt forme retorice, pe care le poate rosti şi cel mai aprig dogmatician, fără ca astfel să uite de providenţă. Dar bizantinii vorbesc prea adesea şi prea accentuat despre Tyche, ca acest lucru să nu bată la ochi. În repetate rânduri, atunci când este vorba de viaţă, se vorbeşte în acelaşi timp şi de perfidia norocului, de caracterul său instabil şi capricios, de Tyche şi Moira. Într-o mică „dramatizare” din secolul al XII-lea, Tyche în persoană apare din pana lui Mihail Haplucheir:

„Eu stăpânesc pământul şi ajung până în eter;
De-a lungul şi de-a latul împrejur, toate mi se supun mie”.24

La nevoie, unele lucruri pot fi acceptate ca reguli lingvistice impuse forţat de clasicism. Dar există un gânditor bizantin, Teodor Metochitul, care şi-a exprimat categoric părerea despre întregul complex de probleme. Oricât de larg a trasat el direcţiile, în acest context se mai pot folosi şi alte formulări mai puţin categorice, văzute

într-o lumină specială. Pentru Metochitul, Tyche este adevărata putere lumească. Propria sa carieră şi eşecurile sale, dar şi eşecurile pe care trebuie să le accepte fiinţa statală bizantină decăzută din vremea sa formează fondul experienţelor sale. Oamenii îl considerau un iubit a lui Tyche, dar ce era el altceva decât comandantul unui vapor pe punctul de a se scufunda? În calitate de filolog şi istoric, Metochitul analizează cu atenţie întreaga istorie antică şi ajunge la concluzia că nu a existat nicio acţiune în viaţa anticilor care să nu fi fost determinată de voinţa lui Tyche, şi anume, de o voinţă oarbă: Alcibiade, Dimitrie Phalereus, Eumenes şi toţi diadohii lui Alexandru, dar şi Marius, Sulla, Pompei şi Caesar au fost chemaţi să depună mărturie. Pentru Metochites fiecare este un nebun care nu a inclus în consideraţiunile sale caracterul instabil al lui Tyche. Însă dacă în opoziţie aşezi speranţa, atunci schimbi doar o iluzie cu alta! 25 Acest lucru este uimitor pentru un exponent al Ortodoxiei. Bineînţeles, speranţa, oarecum ca o credinţă neclară, că norocul ar putea rămâne permanent sau ghinionul să se transforme în ceva bun – niciun ortodox nu l-ar contrazice pe Metochitul. Dar aici, la acest punct, unde orice ortodox religios ar ajunge să vorbească despre speranţă ca virtute „divină”, despre încrederea în providenţă, care va schimba în cele din urmă toate în bine, Metochitului nu îi vine în minte să acorde unor astfel de consideraţii nici măcar un spaţiu cât se poate de limitat. Ajunge totuşi, în alt loc, să vorbească în cele din urmă despre providenţă.26 El reproşează bizantinilor că se agaţă de credinţa în providenţă doar atunci când le merge bine. Când situaţia se schimbă, atunci nu mai ştiu ce să facă cu acest capitol al teologiei lor; se înmulţesc reproşurile împotriva providenţei şi se pierde perspectiva misterului divin. Aceasta este o confirmare a atitudinii

generale a bizantinilor faţă de credinţa în providenţă, despre care s-a făcut vorbire. Totuşi, nici în acest context Metochitul nu se gândeşte să motiveze mai detaliat şi să recomande credinţa în providenţă. El constată clar necesitatea acestei credinţe şi cu asta basta. Este ca şi cum conştiinţa sa ortodoxă ar fi bătut doar o clipă. Toate acestea – aici doar un mic extras – trădează faptul că Tyche era pentru el mai mult decât o metaforă sau o retorică banală. Ea este o putere, care, aşa cum o vede Metochitul, nu prea este compatibilă cu providenţa, iar Metochitul trebuie să fi simţit acest lucru. Providenţa rămâne o valoare teologică la limită, ea nu este negată, dar nu reprezintă nicio realitate religioasă. Plăcerea Metochitului este să compare cursul vieţii din lume cu un mare teatru. De aceea nu mai suntem surprinşi atunci când el presupune că în spatele dramaturgului şi regizorului de teatru există un element uriaş nenumit, care poartă în chip misterios şi inevitabil toate trăsăturile vechii sorţi ειμαρμένη. Câteodată în locul ei apare pur şi simplu „timpul”. Fiecare apariţie şi fiecare dispariţie sunt descrise cu mare acurateţe; iar spectatorii din sală se află la rândul lor sub puterea acestei forţe, la fel ca şi actorii. Sunt absolut valabile atât scenariul, cât şi indicaţiile regizorale. O observaţie în plus: atunci când Metochitul se afişează ca hagiograf, îl face pe Hristos sau pe Dumnezeu pur şi simplu cel puţin spectatorul care urmăreşte din veşnicie faptele măreţe ale sfinţilor săi!

Fireşte, Metochitul ştie mai bine să se exprime decât o mie de contemporani ai săi. În aparenţă însă nu este irelevant să acceptăm că „nu puţini” bizantini au împărtăşit convingerea sa fundamentală. Dar este totuşi necesar să accentuăm asupra următorului fapt: oriunde este vorba despre o scară a devierilor de la reprezentările

ortodoxe, lipseşte posibilitatea unei cuantificări, atât absolută, cât şi relativă. Procentul bizantinilor care rămân „fără replică” este deosebit de mare, ca întotdeauna în astfel de cazuri. Şi întrucât controlul asupra ortodoxiei era foarte riguros, se poate presupune că nu numai unii „deviau”, cei despre care ştim cu certitudine, sau cei care au declarat ei înşişi aceasta. Nu duc la absolut nimic informaţiile ereziologilor despre „mulţi” sau „foarte mulţi”. Istoria ne învaţă, într-un mod destul de general, că situaţiile dificile sunt mai intens aşternute pe hârtie decât viaţa şi gândirea creştină normală, despre care aproape că nu se vorbeşte. E posibil ca ipoteza cea mai probabilă să se afle într-o anumită polaritate: aici o mână de credincioşi bine informaţi şi buni cugetători asupra conţinutului credinţei lor, care îşi folosesc credinţa în scopul cel mai bun, chiar dacă ici şi colo mai apare îndoiala; dincolo, o mână de persoane, de asemenea informate şi cugetătoare, care se desprind, în parte în tăcere, în arte prin formulări precaute şi în parte într-o „erezie” deschisă. Între acestea există o masă largă al cărei mijloc pluteşte într-un echilibru indiferent, dar care este atrasă la margini, cel puţin punctual şi conform perioadei şi oportunităţii, către poli cu o forţă de intensităţi diferite, asemenea unui vibrator cu o putere de oscilare de diverse intensităţi. În acest caz, persoane ca Metochitul trebuie aşezate de la mijloc în stânga, ceea ce înseamnă că puterea de atracţie a polului opus pare să fi fost remarcabilă.

Se ridică însă întrebarea dacă nu cumva neplăcerile legate de relaţiile din lume, îndoiala cu privire la providenţa lui Dumnezeu etc. nu au dus, ici şi colo, la un dualism ontologic. E posibil însă ca această întrebare să nu fie atât de importantă în contextul nostru, dacă este vorba despre convingerile religioase cotidiene ale bizantinilor. Să

mai amintim încă o dată ceea ce s-a spus despre ereziologi. În orice caz, lor le place să constate dualismul, deci, învăţătura despre două principii. Vorbesc despre un dualism absolut, aşadar, despre două principii existând independent dintotdeauna, unul bun şi unul rău, dintre care ultimul este răspunzător pentru lumea materială, unde principiul rău a luat naştere prin cădere din cel bun. Sunt posibile diverse moduri amestecate, în primul rând colaborarea dintre bine şi rău la crearea omului din materie şi spirit. Cinste acestor teorii. Şi poate că existau şi anumiţi eretici care le cultivau. Remarcabil rămâne faptul că cele mai importante erezii bizantine, care au fost acuzate de un astfel de dualism, înainte de toate pavlicianismul şi bogomilii, nu au început în niciun caz cu teorii cosmogonice şi prin explicarea metafizică a lumii, ci prin critica dură la adresa relaţiilor bisericeşti şi sociale din vremea lor; iar acest lucru face loc presupunerii că dualismul lor, ca afirmare ontologică, este un fapt secundar. Formulat foarte atent, el nu este nimic altceva decât rezultatul întrebărilor corespunzătoare ale cercetătorilor ortodocşi către nonconformişti, care, fiind întrebaţi despre motivaţiile ascunse ale învăţăturii lor, accentuează într-un anumit mod divergenţele din lume, împingându-l pe diavol sau pe un oarecare alt „principiu” al răului în prim-plan; că acuzaţia de dualism a apărut mai mult sau mai puţin logic, fără ca aceste răspunsuri ale nonconformiştilor să fi fost acoperite întru totul de o „învăţătură oficială” a sectei. Dacă analizezi substanţa relatărilor demne de încredere despre pavlicieni, atunci persistă impresia că aceste comunităţi erau interesate de relaţia strânsă cu simplul mesaj al Noului Testament, pornind de la epistolele Apostolului Pavel. Dacă Pavel vede în Hristos sfârşitul Legii, iar în Evanghelie misiunea

harului, atunci vechea lege iudaică îşi pierdea puterea şi se putea renunţa la Vechiul Testament. La ereziologi rezultatul apare ca eliminare a Vechiului Testament de către eretici. Dar ei merg şi mai departe şi pun în seama lor acceptarea a doua zeităţi, a uneia bune, care va stăpâni viitorul eon, şi a alteia rele, care poartă responsabilitatea pentru creaţia materială. Din întâmplare în spate nu se află nimic mai mult decât deosebirea pe care o întâlnim deja în creştinismul antic, adică, între Jahwe, creatorul existenţei îndoielnice şi Dumnezeul milostivirii, Tatăl lui Iisus Hristos; cu alte cuvine, deosebirea dintre cei doi Eoni va duce probabil la manifestarea în ipostasuri. În orice caz, adevărata învăţătură a pavlicienilor nu se suprapune în conţinut cu acel dualism, după cum l-au formulat ereziologii. Totuşi ei îşi trag ultimele concluzii din nemulţumirile faţă de Biserica Ortodoxă din vremea lor. Tocmai din acest motiv îi putem considera ca polul extrem al nemulţumirii, de care erau atraşi şi alţi bizantini, aşa cum va trebui să mai arătăm – istoria ereziilor ca extrapolare a curentelor şi mentalităţilor religioase. În astfel de situaţii de nemulţumire faţă de propria Biserică se articulează aproape întotdeauna nonconformismul prin recurgerea la Biblie, la învăţăturile simple ale Evangheliei, care se află într-o contradicţie atât de izbitoare faţă de autoportretul unei Biserici de stat. De fapt este o chestiune de experienţă, prezentă în istoria Bisericii, ca pe de o parte Cuvântul lui Dumnezeu să fie lăudat, ca singurul care mântuieşte, şi în acelaşi timp să poată fi ţinut ascuns credincioşilor. Pe de altă parte:

cu cât o teologie se comportă „mai scolastic”, cu atât îi este mai uşor biblicismului pur să se ridice împotriva ei. Iar prin scolastică se respinge după aceea tot ceea ce o justifică, şi fiecare instituţie care o reprezintă.

Aşa se face că în acest context este aproape caracteristică prima întrebare a femeii care îl converteşte mai târziu pe conducătorul pavlicienilor, pe Sergiu, şi anume, de ce el nu citeşte Evangheliile, deşi este totuşi un om educat.27 La aceasta Sergiu răspunde că nu le este permis oamenilor din lume să o citească, ci doar preoţilor. Este surprinzător faptul că ortodoxul care relatează aceasta nu aduce în faţă un *dementi*. După câte ştiu, nu există dovezi pentru o astfel de interdicţie în Bizanţ sub această formă foarte strictă, de lecturare a Bibliei de către laici. E posibil ca această explicaţie să aibă în vedere faptul că în mod normal laicul ajungea să audă Biblia doar după o alegere strictă, adică numai acele fragmente care erau folosite ca lectură liturgică.28 Ca de obicei, pavliciana continuă: Fiecare om trebuie să aibă nu doar permisiunea, ci şi obligaţia de a citi Biblia, tocmai pentru că Dumnezeu vrea mântuirea tuturor. Iar la El nu există ranguri pentru persoane şi, în primul rând, niciun fel de privilegii pentru preoţi. Preoţii ortodocşi folosesc Cuvântul lui Dumnezeu ca negustorii, iar laicii află de la ei doar atât cât ei consideră că este bun. Din discuţia ce se desfăşoară în continuare, dar şi din alte relatări, aflăm despre înţelegerea specială a Bibliei de către această sectă. Pavel, Apostolul, este martorul-cheie, iar epistolele sale – lectura cea mai importantă. Fiecare conducător al lor este de fapt reprezentantul Apostolului, înzestrat cu harisma sa; însăşi comunităţile lor sunt numite după Bisericile întemeiate de către Apostol. Tot ceea ce a apărut după perioada apostolică, cu referire la ritual, este respins; chiar şi ceea ce se prezintă ca guvernare bisericească. Liturghia lor constă de fapt în întruniri pentru rugăciuni simple. Nu există nicio ierarhie, excepţie fac câţiva preşedinţi de comunitate, care de fapt nu sunt hirotoniţi. Sunt

condamnate venerarea crucii, cinstirea sfinţilor, minunile etc. Şi totodată clădirile bisericeşti sfinţite. Au respins ei oare toate sacramentele? În orice caz, ereziologii pretind acest lucru în cazul botezului şi al euharistiei. Nu sunt pe deplin sigur că au dreptate. Probabil că reprezentanţii pavlicieni au căutat să vorbească partenerilor ortodocşi despre semnificaţia mai profundă, pe care ei doreau să o vadă în spatele riturilor – aceasta tocmai împotriva unui ritualism pur, tot mai des întâlnit la unii ortodocşi. De aici partenerul ortodox a tras concluzia că ei nu sunt deloc interesaţi de ritualuri. Ceea ce este greu de imaginat atunci când este vorba de pavlicianismul lor. În orice caz, ceva din *ecclesia spiritualis* se află în pavlicianism. I se poate reproşa comportamentul său militant; dar în cele din urmă chiar bizantinii l-au forţat în acest sens, exceptând faptul că nu fiecare conducător pavlicianist a fost de acord cu un spirit de luptă. Nu trebuie nici să-i prezentăm ca o sectă aristocratic-cavalerească. De fapt, din când în când a avut conducători „nobili”, dar conform tuturor informaţiilor pe care le deţinem, ea avea adepţi din toate cercurile posibile şi cu greu poate fi considerată ca reprezentativă pentru o anumită clasă. Tot atât de puţin important este să vorbim doar de o sectă armenească. Indiferent unde au fost puse bazele sale, ea a pătruns oricum adânc în spaţiul bizantin şi s-a răspândit chiar în cercurile imperiale şi instituţionale. Se pare că i se potriveşte lui Nichifor I, atunci când Teofan Cronicarul îi reproşează o deosebită înclinaţie spre pavlicianism.29 Un conducător pavlicianist, Simeon, în timpul împăratului Iustinian al II-lea, a fost iniţial trimis la pavlicieni în calitate de comisar imperial pentru a-i aduce la raţiune. Apoi el s-a convertit la sectă. Karbeas, unul dintre marii conducători, a fost la început protomandator imperial în

armata lui Teodot Melissenos; şi în continuare auzim de pavlicieni, şi nu puţini, în armata imperială. Cu alte cuvinte: pavlicienii fac parte din *contre-vérité* a ortodoxiei bizantine; ei reprezintă o extremă în critica vieţii rituale ortodoxe, dar se poate presupune că aveau şi simpatizanţii lor.

Ceva asemănător este valabil şi pentru bogomili. Despre analiza învăţăturii şi preocuparea lor cel mai bine este să se urmărească tratatul pe care l-a redactat împotriva lor prezbiterul bulgar, Cosma.30 De fapt el aparţine spaţiului bulgăresc, dar această

Bulgarie este ocupată şi stăpânită de bizantini; este un fapt aproape sigur că prezbiterul Cosma a scris imediat după 972, deci într-o perioadă foarte apropiată de începuturile ereziei. Mai mult, el scrie nefiind influenţat de ereziologi, deci nu prea există primejdia prezentării de modele de eretici, concepute anterior. Şi nu în cele din urmă, el adaugă la atacurile sale împotriva ereticilor lungi avertismente Ortodoxiei, care clarifică în special punctul pe care şi-au fundamentat ereticii învăţătura lor.

Pentru Cosma, bogomilii sunt evident oameni mărunţi, ţărani, zilieri, printre ei şi preoţi săraci, care se străduiesc cu deosebită smerenie şi blândeţe, dar rămân întotdeauna în umbră, îşi acoperă faţa, nu vorbesc mult; ceea ce impresionează cel mai mult este rugăciunea continuă, şi astfel îşi câştigă faima de oameni simpli şi credincioşi. Apoi vine marele *dar*. toate acestea ascund doar lupul în piele de oaie. Ei dispreţuiesc crucea şi icoanele, resping venerarea Maicii Domnului, la fel şi Vechiul Testament, instituţiile bisericeşti şi Tainele şi, înainte de toate, ierarhia: „latră precum câinii împotriva ei”. Toate acestea se suprapun, mai mult sau mai puţin, cu ceea ce li se reproşează pavlicienilor. Apoi dualismul:

pentru bogomili ar fi diavolul care a creat lumea şi oamenii, iar diavolul, pe care îl numesc de preferinţă cu un cuvânt biblic, anume Mamona, este stăpânul lumii, despre care Noul Testament vorbeşte de nenumărate ori. Cosma nu lasă niciun fel de îndoială: concluziile pe care ei le extrag din această învăţătură sunt de natură social-revoluţionară. În orice caz, din nou după Cosma, ca urmare a luptei împotriva stăpânului lumii, ei refuză toate serviciile faţă de cei care se dau drept stăpâni în această lume şi este normal că în felul acesta îi slujesc lui Mamona. Ei îşi învaţă adepţii să nu se supună niciunei autorităţi. „Îi defăimează pe bogaţi, îi urăsc pe împăraţi, se distrează pe seama oficialităţilor şi sunt de părere că Dumnezeu îi detestă pe cei ce lucrează pentru împărat. Îl sfătuiesc pe fiecare slujitor să refuze a lucra pentru stăpân”. Este oare dualismul la început? Este posibil, într-adevăr, chiar foarte posibil, ca prezbiterul Cosma să sistematizeze aici. La început a fost probabil opoziţia pasivă a subordonaţilor împotriva solicitărilor stăpânitorilor feudali, iar ca urmare s-a impus motivaţia cu „stăpânul lumii”, sau ambele puncte de plecare au convers spre aceeaşi concluzie. Sloganul dogmatic ca slogan al revoltei sau cel puţin al opoziţiei pasive!

Este meritul tratatului lui Cosma, care, prin reproşurile făcute Ortodoxiei, ne aduce lămuriri clare ce privesc multiplele prilejuri de critică, oferite bogomililor de viaţa bisericească şi economică a vremii, şi cât de puţin se deosebeau chiar şi unele principii răspândite în Ortodoxie faţă de cele ale bogomililor. Unele aspecte ar putea fi tipic „bulgăreşti”, dar cel care cunoaşte într-o oarecare măsură structura muncii şi cea feudală a Imperiului Bizantin din acea vreme va considera desigur, trecând peste Bulgaria – şi într-adevăr îi găsim pe bogomili

într-o formă sau alta în ţările principale ale imperiului – ca o generalizare reprezentativă, opoziţia împotriva Ortodoxiei, poate mai puţin în ceea ce priveşte doctrina credinţei, cât în măsura în care se dovedeşte suport al sistemului economic şi de guvernare al imperiului şi se adaptează acestuia.

O privire asupra sectei messalienilor sau cutihienilor, deci a „rugătorilor”, ne mijloceşte un nou aspect al atitudinii religioase a bizantinilor. Teodoret de Cyr observă că ei pot fi numiţi şi entuziaşti31 şi într-adevăr Bizanţul a folosit mereu această denumire cu referire la ei. Despre originea învăţăturii lor suntem informaţi mai bine decât în cazul altor secte, deoarece s-a dovedit că trei ereziologi, între secolele al V-lea şi al VIII-lea, au folosit vechiul lor catehism în mod independent şi l-au copiat parţial. S-a reuşit chiar şi verificarea câtorva din aceste citate.32

Secta messalienilor nu este interesată nici de cosmogonie, nici de biserică şi nici de societate; ei sunt preocupaţi în mod exclusiv de ei înşişi, iar punctul lor de plecare nu este deloc nebisericesc, şi anume păcatul originar. Numai că ei fac ceva deosebit din acesta. Prin păcatul protopărinţilor, răul intră de la bun început în fiecare om, dar nu doar ca o aplecare spre păcat sau obicei sau ceva asemenea, ci ca enipostasiere (evu Tioaxa TCUC; sau ouaico & cog). În fiecare om vieţuieşte un diavol profund personal. împotriva acestuia nu ajută nici Botezul; ei compară Botezul cu o seceră, care de fapt poate tăia excrescenţele buruienilor, dar nu poate ajunge la rădăcină. Chiar şi Euharistia poate să îndrepte doar puţin. Singurul mijloc pentru a-l alunga pe diavol este rugăciunea permanentă, conform cuvintelor Domnului: „Rugaţi-vă neîncetat!” Cu cât ne rugăm mai intens şi mai îndelung, cu atât mai repede se apropie ora eliberării. Când s-a ajuns la

acest punct, atunci diavolul pleacă prin expectoraţie sau salivă, iar cel care este foarte atent poate să-l şi vadă, deoarece el iese din trup ca un fum sau ca un vierme. Apoi de îndată urmează sălăşluirea Duhului Sfânt. Şi aşa cum a fost simţit diavolul, tot aşa este simţit şi El. El este primit ἐν αἰσθήσει. τιάση καί πληροφορία – adică în certitudinea trăită senzorial, aşa cum o femeie experimentează şi simte întâlnirea cu bărbatul. După sălăşluirea Duhului, messalienii se găsesc *ipso facto* într-o stare de deplină despătimire şi nepângărire şi pot vedea cu ochiul trupesc Sfânta Treime (τοϊς τής σαρκός όφθαλμοίς, σαρκικώς). De asemenea, este de la sine înţeles că astfel ei pot privi în viitor şi au parte de viziuni şi revelaţii. Nu lipsesc concluziile etice: nu sunt necesare pe mai departe nici sacramentele şi nici exerciţiile ascetice. Şi nu se mai găseşte motivare de ce omul trebuie să lucreze şi de ce trebuie să-şi închidă drumul către toate plăcerile pe care la oferă această viaţă. Cine a tras concluzia că astfel se legitimează orice desfrâu, sectanţii sau ereziologii, are în faţă problemă nerezolvată.

La început se află acea experienţă fundamentală care se repetă mereu în istoria evlaviei creştine, nevoia de „trezvie”. În cadrul învăţăturii convenţionale a Bisericii, aceasta poate fi desemnată ca reactivare a entuziasmului harului botezului; ea poate fi plasată în prim-plan faţă de botez, aşa cum la messalieni poate fi explicată ca necesară vindecării, devalorizându-se în mod corespunzător botezul. Materialismul izbitor, prin care urmările păcatului originar devin ipostasuri, şi senzorialitatea, prin care aflăm sălăşluirea harului, sunt cazuri extreme ale solicitării permanente şi repetate a certitudinii harului. Rugăciunea continuă aparţine sferei unui biblicism, care, după posibilităţi, se cramponează de un singur text şi scoate de

acolo ceea ce el cu greu mai poate oferi. Messalienii nu sunt interesaţi să se desprindă de Biserică; ei se pot supune tuturor riturilor şi obiceiurilor, pentru că totul este àôiacixj QOV, rămâne indiferent. Este de înţeles faptul că îşi desfăşurau misiunea în mod predilect în mănăstiri, în grupuri de monahi şi sihăstrii, pentru că acolo aveau asigurate cel mai bine condiţii pentru indiferenţa lor faţă de muncă, liturghie, Biserică, disciplină. De aici şi urmările neîntrerupte ale fenomenelor messaliene din istoria Bisericii Bizantine. Textul lor atenuează treptat afirmaţii mult prea dure din catehismul lor originar. Botezul este iarăşi revalorizat, cel puţin până la un anumit grad, şi se dezvoltă o învăţătură, conform căreia Duhul Sfânt se sălăşluieşte în suflet chiar la primirea acestei taine; de fapt la început trebuie să împartă spaţiul cu diavolul, căci acesta poate fi într-adevăr eliminat doar prin rugăciune permanentă. Aceasta nu cauzează slăbirea atractivităţii învăţăturilor sectare. Fenomenul este cu atât mai justificat dacă remarcăm că, de pildă, o culegere messaliană de omilii, care prezintă învăţăturile într-o formă mai potrivită – cunoscută în mod greşit sub numele părintelui monah Macarie33 – era permanent citită cu entuziasm de către unul dintre fondatorii pietismului german, Johann Arndt, aşa încât o cunoştea aproape pe de rost; că Gottfried Arnold a tradus-o în germană, iar marele John Wesley în engleză. „Fericitul Macarie” era într-adevăr lectura preferată a monahilor bizantini, iar învăţăturile sale îşi fac apariţia neîncetat.

După încheierea controversei icoanelor, care a fost *per nefas* puternic stilizată în discuţiile hristologice, Bizanţul nu prea cunoaşte mari mişcări dogmatice cu tentă eretică. Ceea ce se petrece în preajma patriarhiei şi a Curţii în secolul al XII-lea, cu privire la dispute şi sinoade,

era disputa cu privire la *hérésies des didascales* (J. Gouillard); exerciţii dogmatice ale unor clerici cu o poziţie bună în cadrul catedralei. Dar ceea ce izbucneşte în permanenţă, ceea ce irită mereu Ortodoxia, producând ici şi colo daune, aceea nu poate fi întotdeauna stabilit genealogic; dar conform fenomenelor poate fi legată de conceptele şi reprezentările de natură pavliciană, bogomilă şi messaliană. În acest context este complet neimportant, pentru scopurile noastre, ce etichetă ne aplică ereziologii; este vorba în exclusivitate de mânie.

Bogomilismul ar fi putut lua naştere din învăţătura oamenilor de rând, iar messalianismul din convingerea monahilor entuziaşti şi needucaţi; mişcările însă se întind şi mai departe, de exemplu, chiar la Curte. Se pare că *Sevastocratorul* Isaac, fratele împăratului Alexie I, nu era fără simpatie faţă de bogomili. De ce oare? El participă la o discuţie prietenoasă imaginară a fratelui său cu conducătorul bogomililor constantinopolitani şi astfel află despre învăţăturile lor de la prima mână.34 Totuşi acest Vasile pare să fi trecut în mod înţelept peste un punct, şi anume, că potrivit viziunii sale structurile stăpânirii lumeşti sunt ale diavolului. Cu atât mai satisfăcut ar fi putut să fie prinţul la aflarea informaţiei despre duşmănia ierarhică. Este acelaşi Isaac, care, de exemplu, cu prilejul reaprinderii disputei icoanelor, a confiscat icoane scumpe pentru a-şi umple vistieria de război; i-a certat pe opozanţii împăratului ca „cinstitori ai materiei”.35 În afară de aceasta mai există snobul, care, fără a renunţa la niciunul dintre stilurile de viaţă feudale, se comportă ca un marxist. Dar şi unii episcopi sunt bănuiţi de bogomilism sau messalianism, însă se înţelege că mai mult călugării. Procesele religioase se înmulţesc. S-a vorbit deja despre purtătorii de tolbe. Psellos caută cutihieni şi închinătorii la

Satana în Tracia. Patriarhul Cerularie – dacă este să-l credem pe Psellos – se lasă în seama unei profetese, sprijinită de monahi vestiţi, care face profeţii entuziaste şi experiază apariţii ale Botezătorului şi ale Maicii Domnului.36 Un om de încredere al împăratului Alexie, Traulos, presupus convertit de la pavlicianism şi acum bun ortodox, refuză în cele din urmă să-l urmeze pe împărat şi se alătură restului de pavlicieni revoltaţi în jurul cetăţii Philippopolis, ia legătura cu „sciţii" (probabil pecenegii şi cumanii) şi luptă deschis împotriva imperiului. Bogomilii şi armenii, aşa relatează Ana Comnena, ar fi de fapt de altă credinţă decât pavlicienii, dar în acest caz s-ar fi aliat cu revoltaţii.37 În 1092, Patriarhia i-a intentat proces unui anume Nil, căruia i-a reuşit, „în ciuda inculturii sale", să atragă la el persoane din cele mai bune cercuri din capitală. Rămâne oarecum nesigur unde poate fi încadrat; putem vorbi probabil despre un evagrianism entuziast, după cum l-a judecat Sinodul din 553 *à-propos* de „isocreştini", şi acesta amestecat cu câte un element din catehismul bogomilian. Oricum, el a dat o dezminţire.38 La puţin timp după aceea, un preot pe nume Blachenites este obligat să se prezinte în faţa judecătorilor bisericeşti. Deşi aparţinea clerului, el a „vorbit urât despre Biserică", a luat legătura cu entuziaştii şi s-a lăsat infectat de ei. „Mulţi" erau adepţi ai săi, în primul rând persoane din marile familii ale capitalei.39 În 1140 se descoperă în mâinile stareţilor şi ale reprezentanţilor mănăstirilor scrierile unui monah, deja trecut dincolo, Constantin Chiysomallos, „pline de erorile entuziaştilor şi ale bogomililor". Cărţile sunt arse, iar de acum încolo nu trebuie să mai apară niciuna fără o analiză prealabilă făcută de Patriarhie.40 La scurt timp după aceea, mitropolitul din Tyana cappadociană denunţă doi dintre episcopii săi ca fiind

bogomili. Conform învăţăturii lor – au provenit din tagma monahilor şi au obţinut hirotonirea prin vicleşug – doar monahul poate spera la mântuirea veşnică, dar nu şi laicul. Fiecare ar trebui să se supună trei ani unui post dur de alimente, iar după aceea s-ar putea bucura de toată libertatea. Este refuzată cinstirea crucii; ei hirotonesc diaconiţe şi concelebrează cu ele, distrug sfintele icoane şi consideră minunile Arhanghelului Mihail ca o lucrătură a diavolului.41 După aproximativ un an apare cazul monahului Nifon. El nu este încântat de acuza adusă între timp celor doi episcopi cappadocieni şi relatează acest lucru oricui vrea să-l asculte. Fără ei, restul Bisericii, evident al ierarhiei, ar consta din eretici. El este judecat ca bogomil după ce vorbeşte foarte deschis în faţa judecătorilor, numindu-i pe cei doi episcopi nevinovaţi şi aruncând anatema împotriva „Dumnezeului evreilor”.42 Condamnarea lui Nifon a avut loc sub patriarhul Mihail al II-lea. Urmaşul acestuia, Patriarhul Cosma, l-a eliberat pentru că îl considera un sfânt. împăratul îl bagă pe Nifon din nou la închisoare şi, întrucât că Cosma nu poate împiedica acest lucru, îşi exprimă dorinţa de a împărţi celula cu Nifon. În cele din urmă este detronat. Istoricul Kinnamos43 face următoarea apreciere în legătură cu el: „Un om simplu, dar în rest înzestrat cu toate calităţile”. Nichita Choniatul44 mai aduce şi alte amănunte interesante: Cosma a fost un patriarh plin de virtuţi. Surprinzătoare este în mod deosebit dărnicia sa către săraci. Ea mergea atât de departe, încât odată şi-a lepădat haina, tunica şi şalul din pânză de pe cap pentru a le dărui celor necăjiţi. Pe cei din preajma lui i-a îndemnat să facă la fel; aşa că acum împărţeau din cele ale lor şi se luptau pentru bunăstarea aproapelui lor. Sevastocratorul, fratele împăratului, îl cinstea ca pe un sfânt.

Trăsăturile individuale se împletesc gradual într-o imagine de ansamblu: Ortodoxia se frământă, nu din pricina marilor erezii speculative, ci ca urmare a unei opoziţii lente împotriva propriei autoreprezentări în ritual şi ierarhie. Ea se apără prin expulzare şi închisoare, prin arderea cărţilor şi cu acuza de pavlicianism, bogomilism şi messalianism; în cel mai bun caz, de toate trei la un loc. Bărbaţi de talia patriarhului Cosma simt, în mod evident, nevoia socială pe care o iau ca temei, şi fac ceea ce li se pare drept: încearcă ca prin milostenie să activeze în cercurile lor atitudini asemănătoare, ceea ce într-adevăr le reuşeşte. Dar marea societate nu-şi aduce contribuţia. Pentru ea cercul lui Cosma ajunge „într-o poziţie necontrolabilă”. Choniatul relatează în continuare cum că s-a format o clică de episcopi, evident din aceia fără ocupaţie şi prelaţi obsedaţi de nimic altceva decât rentele lor anuale, care îşi făceau veacul în capitală, probabil pentru că episcopiile lor erau pline de necredincioşi. Acest clan l-a acuzat pe Cosma de planuri de trădare în colaborare cu Sevastocratorul Isaac. El cade, deoarece a fost acuzat şi de aceeaşi erezie ca şi Nifon, adică de bogomilism.45 Secta pe tronul patriarhal? Nu chiar. Dar se închid ochii înaintea adevăratelor scopuri ale sectarilor şi îi denunţă de dragul simplităţii pe aceia care ţin ochii deschişi, ca aparţinători la sectă.

Secolul al XII-lea nu reprezintă sfârşitul; provocarea Ortodoxiei merge mai departe. Chiar şi în imperiul niceean, deci, într-o vreme când imperiul era limitat la regiuni din Asia Mică, patriarhul Gherman al II-lea se confruntă mereu cu bogomilismul şi avertizează, mai ales populaţia din Constantinopol, în legătură cu acesta.46 Au existat persoane care în fapt s-au lepădat de erezie, dar în secret au răspândit în continuare învăţăturile ei.

Un capitol sensibil rămâne cel referitor la relaţiile dintre isihaşti şi palamiţi, de o parte, şi bogomili-messalianeni, pe de altă parte. Multe aspecte, care vor fi prezentate aici, stau în slujba marii dispute referitoare la învăţătura lui Grigorie Palama; ceea ce poate fi privit ca stabilit din perspectivă istorică nu este prea mult. Rămân rămăşiţe nerezolvate. Chiar dacă unele elemente, pe care ştiu să le prezinte antipalamiţii, nu rezistă probabil unei critici aspre: că reproşurile au fost formulate aşa şi nu altfel, aruncă o lumină asupra atitudinilor fundamentale; permite presupunerea curentelor, care în mod indiscutabil puteau fi susţinute, tocmai pentru că erau aici şi erau foarte puternice. Nichifor Gregoras relatează în primul rând, în mod cu totul general, despre faptul că Athosul ar fi infectat de falşi credincioşi, de necinstitori ai sfintelor icoane şi de eretici care se referă la omenitatea lui Hristos (adopţianismul, docetismul).47 El cunoaşte chiar numele conducătorilor. În cele din urmă au fost judecaţi şi alungaţi. Unii s-au adunat iarăşi la Tesalonic şi în Bereia. Chiar şi Constantinopolul a fost infestat de ei. El îl pune apoi pe tânărul Grigorie Palama în legătură cu respectivele cercuri. Biograful acestei persoane relatează despre eroul său că, atunci când a dorit să devină monah pe Muntele Athos, în călătoria sa într-acolo cu fraţii săi a făcut o oprire de câteva luni pe Muntele Papichion, iar în apropiere a dat de o aşezare monahală „a marcioniţilor şi messalienilor”.48 El a avut dispute cu ei despre „rugăciune”, despre cinstirea crucii etc., iar eforturile sale de convertire au avut succes. Biograful lui Palama scrie la mult timp după aceea că nu doar Gregoras, dar şi Varlaam de Calabria l-a acuzat pe Palama de messalianism. Probabil el a dorit să-l dezvinovăţească pe eroul său întru totul de orice suspiciune. Cu toate acestea, chiar un biograf

modern al lui Palama consideră potrivit să vorbească despre contactele personale între isihaşti şi bogomili-messalieni, în temeiul trăsăturilor comune ale concepţiei lor despre viaţa spirituală. În orice caz, şi Gregoras leagă faptul că Palama a părăsit iarăşi Athosul nu de teama năvălirii turcilor – cum spune biograful –, ci din cauza persecuţiei împotriva bogomililor de pe Muntele Sfânt.49 În Tesalonic el ar fi intrat în cercul de habotnici, care era condus de un atonit abia ieşit din noviciat, patriarhul de mai târziu, Isidor. Conform izvoarelor palamitice, acest Isidor a desfăşurat o propagandă încununată de succes mai ales printre doamnele de vază ale oraşului. Potrivit antipalamiţilor este vorba de întruniri dubioase; s-ar fi reluat contactele cu bogomilii, a căror prezenţă în Tesalonic este de altfel clar dovedită. Cele spuse ar putea fi suficiente pentru a scoate în evidenţă afinităţile şi oportunităţile. Numărul mare de reproşuri şi dezbateri într-o parte şi în alta – numai unele au putut fi scoase la iveală – ne pune totuşi pe gânduri. Dar Ortodoxia a învins mereu, bineînţeles nu fără dificultăţi şi pierderi. Victoria a fost câştigată cu preţul preluării unor trăsături cu totul specifice, pe care le-am întâlnit deja în epoca timpurie a messalianismului. Prin dogmatizarea învăţăturii palamite despre diferenţa dintre fiinţă şi energiile lui Dumnezeu, marele Sinod de la 1451 preia şi teoriile luminii taborice, adică despre posibilitatea vederii lui Dumnezeu cu ochiul trupesc şi astfel, implicit, aversiunea împotriva vieţii monahale comunitare, împotriva unei lucrări monahale cotidiene, stabilită prin liturghie şi împotriva altor forme de cult. Dar accentuăm din nou: aici nu este vorba de o istorie a ereziilor ca atare, ci despre erezia ca graniţă extremă a oportunităţilor care existau în lumea credinţei bizantine. În repetate rânduri va fi indicat ceva ca element

prim, ostil credinţei, ceva care, mai presus de orice, nu îşi are originea în altceva decât într-o credinţă foarte individuală, de pioşenie entuziastă sau într-o aversiune împotriva unui ritualism mult prea mare, impus de Ortodoxie. În acest context, monahilor le revine un loc deosebit şi asupra lor trebuie să se insiste şi în continuare, chiar din punctul de vedere al nonconformismului.

Teoria potrivit căreia monahismul bizantin ar fi apărut din opoziţia faţă de aspectele lumeşti ale Bisericii constantiniene este greu de contrazis. Totuşi, nu poate fi trecut cu vederea faptul că, îndreptându-ne spre anahoreză, alături de motivele pur spirituale, chiar şi alături de respingerea fiscului şi a serviciului militar, un rol decisiv îl joacă şi nemulţumirea faţă de secularizarea Bisericii. Izvoarele permit acestor motive să devină din ce în ce mai transparente. Critica deschisă la adresa Bisericii şi a formelor ei de manifestare rămân în fapt o raritate. Nonconformismul constă în mare într-o renunţare tăcută. Tragedia acestui monahism constă în aceea că într-o fază ulterioară, care nu s-a lăsat mult aşteptată, a fost exploatat într-un mod nu tocmai corect de o Biserică politizantă. Aşa se face că, în consecinţă, cei care regretau pătrunderea lumii în pustie au continuat mereu să se ferească de ea până la un refuz total. Acest fapt îşi găseşte expresia nu doar într-o mistică, precum aceea a lui Evagrie Ponticul, care izolează Biserica de societate aproape în totalitate, dar şi în relatările despre monahi, care se retrag mereu până în „cele mai îndepărtate colţuri” ale pustiei, până la utopia geografică „dincolo de Muntele Sinai”. Acolo întâlnesc o oază, mai clar exprimat, paradisul. Relatările arată diferenţele. Drumul spre paradis solicită o harismă deosebită. De exemplu, părintele pustiei, Pafnutie, întreprinde o astfel de călătorie.50 El merge patru zile prin

pustie, având la el puţină apă şi pâine. Apoi zile întregi fără mâncare şi băutură, fiind hrănit în mod miraculos de un înger. În sfârşit el ajunge într-o regiune paradiziacă: apă, palmieri, verdeaţă proaspătă şi animale sălbatice, care stau împreună în mod paşnic – şi în cele din urmă un bărbat, în unele versiuni o pereche de oameni. Vederea lor stârneşte la început teamă; sunt fiinţe complet goale, cu păr crescut pe tot corpul şi pe cap, care ajunge până la partea ruşinoasă. Pafnutie se retrage mai întâi pe o stâncă, deoarece crede că este vorba de hoţi. Însă apoi prinde curaj şi coboară. Dar de această dată fiinţa plină de păr fuge de el. Pafnutie merge după el şi îşi aruncă veşmântul, aşa că şi el rămâne gol. Cel urmărit se opreşte abia acum. „Eu te-am aşteptat”, spune el, „până când ai lepădat materia acestei lumi”. El ar fi fugit pentru că nu putea suporta mirosul unui om îmbrăcat. A stat în această singurătate şaizeci de ani, şi pentru prima dată vedea din nou un om. „Mai există lumea? Se mai revarsă Nilul peste mal”? El i-ar fi văzut pe Ilie şi pe Ioan Botezătorul; îngerii i-ar fi adus euharistia şi un palmier fructele sale de douăsprezece ori într-un an, pentru a-l hrăni. Ambii bărbaţi petrec noaptea, dar a doua zi dimineaţa pustnicul – el se numeşte Onufrie – este mort. Este interesant de constatat că acest motiv este preluat mereu şi de hagiografia bizantină de mai târziu.51 Bineînţeles că nu este vorba despre Nil, dar întrebarea „mai există lumea” reapare. Aceste replici târzii ale legendei lucrează în cazul unor sfinţi inventaţi; ceea ce doresc ei este să prezinte marea renegare, în nepătimire totală şi aversiune împotriva lumii şi a omului, ca un ideal; o nepătimire care ţinteşte spre redobândirea paradisului pierdut, a unui paradis care este aşezat undeva la marginea lumii şi totuşi deja în afara lumii. Realizarea acestei forme de existenţă, care este

idealizată aici, e posibil să fi fost într-adevăr încercată ici şi colo, dar mai degrabă este vorba de proiectări nostalgice, care pun la zid experienţa concretă şi neplăcută a vieţii ca atare, chiar a vieţii mănăstireşti şi religioase.

În acest context, au dreptul de a fi amintiţi şi eremiţii, care erau numiţi „boskoi" ((3 octkoe;, aici nu ca păstor, ci ca animal de turmă!). Ei nu voiau să trăiască în alte condiţii decât ca animalele din pustie sau de la păşune. Renunţă la orice fel de locuinţă, „pasc" oriunde pot găsi ierburi şi fug din faţa oricărei comunităţi omeneşti. Contrar situaţiei primilor monahi din „adâncurile" pustiei, ei sunt serios atestaţi istoric, ca noi să-i fi putut pur şi simplu alunga în lumea legendei.52

De fapt Biserica bizantină nu stânjenea cu nimic toate acestea. Dar ea cunoştea şi anumite limite. Nu-i plăcea atunci când astfel de eremiţi părăseau locurile lor din singurătate şi veneau în comunităţi şi oraşe, aducând cu ei şi idealurile lor. Atunci ea îi ameninţa, chiar cu cenzuri eccleziastice; eremitul entuziast nu este periculos pentru Biserică prin nonconformismul său şi o cinsteşte atunci când rămâne acolo unde este locul său, şi anume în pustie.53

În fine, printre nonconformişti aş dori să-i număr, cu oarecare rezerve, pe aşa-numiţii *saloi*, „nebunii întru Hristos". Este vorba în primul rând de o formă extremă de autorenunţare ascetică. Nebunul întru Hristos (*salos*) se dă nebun de-a lungul vieţii sau doar pentru câţiva ani. Aceasta îl supune batjocurii şi cruzimii concetăţenilor, iar el are prilejul să exerseze răbdarea şi smerenia. Dar nebunul este în această lume o fiinţă dual㠎. Deoarece de el este agăţat şi un tabu; el aparţine unei lumi, cunoscute demonilor înspăimântători. Îţi poţi bate joc de el şi îi poţi

juca feste, dar trebuie să fii mereu precaut, lucru care îi dă nebunului o libertate care depăşeşte simpla „libertate a nebunilor”. Cea mai veche relatare despre viaţa unui astfel de nebun pe care o avem a fost scrisă de episcopul cipriot Leontie de Neapole, în secolul al VII-lea.54 Eroul aparţine secolului al VI-lea, Simeon din Edessa. Mai întâi el a trăit ca un *boskoiy* dar după aceea pleacă cu nebunia sa în misiune la oraş şi acolo îşi duce viaţa. S-a presupus că la origine s-ar afla o lucrare populară siriacă. Ca întotdeauna, Leontie îl ia foarte în serios pe eroul său, cu toate că prin farsele sale se punea mereu „împotriva buneicuviinţe” şi crea piedici în desfăşurarea sfintei liturghii, iar despre comportamentul său faţă de cler este mai bine să păstrăm tăcere totală. Dacă este un fapt istoric sau nu, evenimentelor, aşa cum sunt ele lăsate de episcop şi creatorul lor să se desfăşoare, fără a fi blamate, le lipseşte ceea ce era în general presupus ca loialitate faţă de Ortodoxia formală, ritualizată. A acceptat Leontie o astfel de critică sau, prin folosirea în scop moral al acestor *droleries*, el nu voia să recunoască atacul propriu-zis? În orice caz, Conciliul de la Trullan, bineînţeles foarte bine calculat, nu voia să ştie nimic despre astfel de forme de asceză; se temea de cutume corupte şi îl supune pe *salos* exorcizării! 55 Totuşi în secolul al X-lea s-a încercat ca, după modelul vieţii lui Simeon, să se creeze un nou *salos* ideal, căruia creatorul i-a dat numele de Andrei.56 Ceea ce s-a făcut este în mod natural mai puţin bizar decât în cazul lui Simeon, dar neadaptabilitatea lui este la fel de clară. Totul pare o încercare de a-şi exercita misiunea în spelunci şi printre oamenii străzii (*clocbards*) din Constantinopol, spre care probabil că niciodată nu s-a îndreptat vreun preot sau vreun episcop bizantin. El leagă de activitatea sa şi o bună parte din apocalipsă, pentru ca sub această

formă să adreseze critici împăratului şi stăpânirii. E posibil ca totul să nu fie decât literatură, totuşi, dincolo de aceasta, nu dispare puterea mărturisirii. Se presupune că şi acel Simeon Eulabes, tatăl spiritual al lui Simeon Noul Teolog, a fost şi el un *salos*. Pentru idealul comunităţii mănăstirii Studion, căreia îi aparţinea, trebuie să fi reprezentat o mare povară. Simeon Teologul voia să ştie că el va fi cinstit ca sfânt după moartea sa, dar o anumită perioadă de timp Biserica oficială s-a opus acestei dorinţe. Niciodată n-au lipsit sfinţii deosebiţi în Bizanţ, dar limitele posibilului erau împinse mult mai departe. Câteodată şi Biserica admitea că s-a mers prea departe. Patriarhul Nicolae Muzalon a poruncit în secolul al XII-lea distrugerea legendei Sfintei Parascheva scrisă de un „ţăran”.57

Dar destul despre nonconformism. Totuşi mai trebuie spuse câteva cuvinte despre masa largă a credincioşilor bizantini, care ocupă de fapt partea de mijloc între polii atitudinilor religioase. Cum s-au descurcat aceşti oameni cu clerul lor? În ceea ce priveşte relaţia cu episcopii, mi se pare importantă observaţia, permanent valabilă de-a lungul întregii istorii bizantine, că poporul a văzut în episcop contrabalanţa hotărâtoare, socială şi politică, împotriva birocraţilor imperiali, în special în provincie. Aici exista o instanţă cu care evident se putea vorbi mai lesne decât cu autorităţile statale şi care, indiferent din ce motive, nu renunţa a-i ajuta pe săraci, pe cei îndatoraţi etc. Acest fapt reprezenta o contrapondere considerabilă împotriva primejdiei înstrăinării. Pe deasupra, bineînţeles că nici episcopii şi nici restul clerului nu au renunţat la impozitele pe care credincioşii le datorau. Unele proverbe care circulau prin Bizanţ sunt foarte edificatoare în acest sens; de exemplu, „chiar şi o episcopie proastă îl hrăneşte

pe episcop" sau „dacă cineva îl aduce pe popa în casă, acesta îl aduce cu sine şi pe diaconul său". Poate că aici se pot adăuga şi altele precum: „Hagia Sofia este aprovizionată cu ulei de o para" etc. Faptul că viaţa duhovnicească a comunităţii primea un puternic impuls din partea episcopilor este o realitate care nu prea poate fi stabilită. Citind predicile care ieşeau din pana episcopală, ai impresia că sunt fragmente strălucitoare din retorică, iar învăţăturile de credinţă şi ritualurile predicate arătau mai degrabă ca nişte „fraze banale", în accepţiunea modernă a acestui cuvânt. Bizanţul nu a mai produs un al doilea Hrisostom. Oricum, trebuie remarcat că aceste predici, înainte de publicare, erau probabil foarte bine stilizate din punct de vedere retoric. Marele dor al multor mitropoliţi din provincie de a se putea întoarce în capitală din „exilul" lor printre oameni needucaţi nu prea vorbeşte în favoarea interesului lor viu pentru oile lor şi în niciun caz faptul că episcopii din provincie, care, sub un pretext oarecare, aveau norocul unei călătorii în capitală puteau fi scoşi cu greu de acolo. E posibil să fi fost în folosul vieţii şi obiceiului religios sau superstiţios al poporului faptul că se sinchisea puţin de metropola lui.

În ceea ce priveşte clerul simplu, cu siguranţă că au existat unele păreri generale care îl deosebeau de marea masă, dar el nu era rezultatul unei educaţii profesionale specifice – aspect la care s-a făcut deja referire într-un alt capitol. Dar nu se poate spune că acest cler s-ar fi ridicat dintr-o structură familială străveche, deoarece membrii lui erau căsătoriţi, aveau copii, cumnaţi şi socrii, adică erau legaţi de comunitate. Chiar şi din punct de vedere economic s-au deosebit probabil foarte puţin de ceilalţi locuitori ai satului; nu arareori erau şi ei obligaţi să facă armată la fel ca primii. Identificarea credinciosului cu

preotul său nu s-a lovit probabil de greutăţi prea mari, virtuţile şi defectele sale erau şi ale lor, la fel şi sărăcia sau prosperitatea lui. Bineînţeles, el este subiect de satiră, mai ales atunci când nu îi creştea barba. I se reproşa cu plăcere dragostea de bani şi averi şi, înainte de toate, dragostea pentru pahar. Altminteri el rămâne mai departe nevătămat; era unul de-al lor, probabil că nu le pretindea multe şi i se permiteau unele lucruri, pentru că nu cereau prea mult de la el, deoarece nici nu le putea oferi mult. Era suficient dacă slujea liturghia, boteza, binecuvânta căsătorii şi slujea la înmormântări. Pentru spovedanie se apela cu plăcere la un monah. Liturghia, în sensul cel mai larg al cuvântului, aducea de-a lungul anului acele puncte culminante la care nici cel mai simplu om nu putea renunţa, chiar dacă în viaţa sa cotidiană cunoştea doar sărăcie şi chinuri. Liturghia bizantină, în măsura în care este o liturghie euharistică, nu este înţeleasă în primul rând ca *actio*, unde totul este îndreptat spre un scop precis şi rapid, spre un punct culminant determinant, ci în mare măsură – cel puţin aşa susţin interpreţii săi – ca reprezentare simbolică a istoriei creaţiei şi mântuirii şi a vieţii lui Hristos; ea dispune de o stilizare şi reprezentare dramatică de înalt grad, care corespunde cel mai bine nevoii greceşti antice de θεωρία, de perspectivă participantă la împlinirea misterelor. În acest scop, această formă dramatică se desfăşoară într-un cadru care angajează toate simţurile şi cuprinde fascinaţia (*fascinosum*) tainei din mozaicuri, fresce şi icoane, în lumina lumânărilor şi mirosul de tămâie. Ea aminteşte de acele cuvinte ale pelerinei Egeria, cu privire la vecernia din Ierusalim: „Et fit lumen infinitum”. Iconostasele sunt din ce în ce mai înalte, dvera spre Sfânta Sfintelor se deschide şi se închide, cântarea se înalţă şi coboară: totul

se poate auzi şi vedea, se poate pipăi şi simţi, omul este vrăjit în totalitate. Textele, simple în înţeles, au fost de fapt îmbogăţite de-a lungul timpului din punct de vedere dogmatic, dar atmosfera în care erau preluate nu era încărcată intelectual, ci emoţional. În condacele lui Roman se împleteşte captivanta antiteză dogmatică, care nu necesită o analiză noţională, cu reprezentarea picturală plină de iubire; în imnul de Paşte al lui Ioan Damaschin biruinţa asupra morţii a devenit treptat, în ultima înălţare poetico-muzicală, salutul de Paşte, iar predica de Paşte (pseudohrisostomică) respinge orice rigiditate şi duritate ortodoxă: ea deschide Biserica şi Raiul celui drept, dar şi celui păcătos şi celui din urmă, aşa-zis, chiar mai larg decât celui dintâi. Aici creştinul ortodox simplu se regăseşte, fără ca gândirea sa să fie solicitată mult prea mult. S-a vorbit deja despre acest lucru în altă parte58, cum că îi era mai plăcut Bisericii atunci când poporul se ţinea de cele „vizibile”, decât atunci când reflecta pe cât putea asupra textelor. De aici şi rolul de neimaginat al icoanelor. Credinţa în minuni, larg răspândită, care se leagă de imagini, apare deja în secolele al VI-lea şi al VII-lea. Te poţi aştepta la orice de la icoane, nu doar la protecţie pentru oraş şi ţară, pentru împărat şi împărăţie, dar şi la ajutor în boală şi nevoie, apărare împotriva duşmanului şi răzbunare asupra potrivnicului. Cu cât mai mic şi mai intim este locul sfânt în care se ascunde icoana făcătoare de minuni, cu atât mai bine. „Biserici mari – Har puţin” sună un proverb bizantin. Credinţa şi superstiţia nu se rezumă doar la cultul icoanelor, ele pătrund puternic de jur-împrejur – câteva elemente au fost deja prezentate. Clerul bizantin de la ţară, dar cu siguranţă şi membrii clerului mai înalt, până la episcopi, au împărtăşit această superstiţie. Cum altfel ar fi posibil ca în Molitfelnic, adică

în cartea oficială a Bisericii de binecuvântări şi ritualuri, să se oglindească practici şi păreri, aşa cum este o binecuvântare împotriva βασκανία, ochiului rău, cum sunt exorcismele κατά της άβρας, împotriva spiritelor din aer, exorcismul lui Trifon etc. Aici poporul şi ierarhia se întâlnesc în mod armonios. Cu cât dogmatica devine mai inflexibilă, cu atât este mai atractivă mulţimea riturilor şi obiceiurilor. Formele superstiţiei pot fi categorisite şi încadrate cu grijă într-o fenomenologie a modalităţilor relaţionale parareligioase. Bineînţeles că se poate încerca o clarificare a superstiţiei, să i se acorde anumite circumstanţe atenuante şi să nu fie respinsă dintru început, ca parazit al evlaviei adevărate. Acolo unde o credinţă care nu cunoaşte multe despre *théologie savante*, într-o situaţie a disperării sau a speranţei, se vede iarăşi provocată în pofida tuturor speranţelor, acolo bizantinul obişnuit consideră minunea ca un lucru potrivit. Iar dacă această minune, pentru a produce rezultate, are nevoie ici şi colo de practici „taumaturgice”, atunci acest lucru nu este din întâmplare; căci credinţa pe care se întemeiază nu vrea, în mod evident, să se resemneze că Dumnezeul creator a aşezat doar pur şi simplu lucrurile şi oamenii în lume; mult mai mult, oamenii şi pietrele, plantele şi animalele posedă valoarea simbolurilor create de Dumnezeu şi în simboluri zace puterea. Omul binecuvântat, sfântul bizantin, dar şi câte unul care nu are această faimă şi de la care se aşteaptă puţin, dar căruia incomprehensibilitatea lui Dumnezeu îi este spre folos, ştie să actualizeze aceste forţe – şi este un potenţial sacramental care se actualizează. Faptul că aici bănuim oarece practici păgâne sau care sunt păgâne nu ne ajută mult în această problemă; căci chiar cu mii de ani în urmă lumea era lumea lui Dumnezeu. Bizantinul se găseşte faţă

în faţă cu această lume, care, chiar fără datul speranţei în minuni, îi dezleagă misterele, care trădează unele caracteristici străine, oarecum cu putere vindecătoare. De aici până la apariţia minunii nu este decât un mic pas. Şi cu cât se naşte o teologie mai intelectual-formalistă, cu atât este mai consolatoare reîntoarcerea la lumea de mistere divine şi la speranţele legate de ea.

În pofida tuturor lucrurilor, auditoriul îşi are contribuţia sa. Alfabetul devine cunoscut în biserică odată cu relatările din Biblie, cu predicile lui Ioan Hrisostom, care ajung mult mai repede la urechea poporului decât orice retor contemporan, dar înainte de toate, cu faptele eroice ale martirilor, cu atitudinea ascetică a părinţilor pustiei şi faptele mari ale altor sfinţi – descrieri de vieţi adesea de o fantezie emoţionantă, hrănind puterea de imaginaţie şi fixând semnele. O lume pitorească, nu arareori suculentă, emoţionantă şi la limita credibilului şi din această pricină cu atât mai credibilă!

Lumea credinţei bizantinului are un loc pentru fiecare. De aici şi durata ei în timp. Rigurozitatea Ortodoxiei este în permanenţă pusă sub semnul întrebării sau ocolită. Poate totuşi fi constatată, pentru că nu arareori ea dă permisiune printr-o mişcare a mâinii, lucru pe care-l interzice cu cealaltă mână. Ea permite manifestarea nonconformismului în măsura în care nu pune problema drepturilor proprii, în mod cert ocazional se mândreşte cu el, ca şi cum ar fi copilul său legitim. Nu toţi se lasă traşi pe sfoară, dar în astfel de cazuri Ortodoxia nu este mai puţin dispusă la forţă decât inchizitorul apusean; atunci se simte foarte puţin acea „dragoste ioaneică de biserică”, pentru că în general Ortodoxia „oficială”, aşa cum este ea deja instituită în marea societate, se închide în faţa problemelor sociale şi

reformatoare. Dacă totuşi reuşeşte să supravieţuiască imperiului, se datorează poate nu în ultimul rând şi faptului că era luată mai puţin în serios de masele populare, decât se admite în general. Ea rămâne întotdeauna o anumită valoare-limită, aparţine acesteia, dar există şi alte modele decât cele ale ei, după care fiecare îşi orânduieşte viaţa. De-a lungul secolelor, Ortodoxia s-a formalizat atât de mult, încât ortodoxului legat de sistem nu îi este prea greu să o formalizeze doar pentru scopurile sale şi în modul său propriu.

IX

ISTORIA DIMENSIUNII

Una din primejdiile prezente în orice încercare de a aborda Bizanţul este de a vedea în el un monolit, un uriaş complex de aranjamente, tradiţii şi reprezentări, strâns unite şi întrepătrunse, care au rezistat mai mult sau mai puţin neschimbate de-a lungul unui mileniu, nu se ştie cu adevărat în ce fel, şi care cunoaşte o istorie doar în măsura în care este vorba de influenţele exterioare, care-i zgârie şi îi rod suprafaţa, distrugând-o în cele din urmă. Istoria, ca istorie a oamenilor, nu cunoaşte niciun monolit, cel puţin unul care să fi rezistat un mileniu întreg. Trebuie admis, într-adevăr, că într-un imperiu ca Bizanţul, care, conform propriilor sale constatări, s-a bazat de-a lungul secolelor în mod decisiv pe valorile moştenite din trecut, şi nu doar ideologic, nu se poate ajunge întotdeauna la o imagine clară asupra perspectivei istorice, ca în cazul istoriei popoarelor axate pe prezent şi viitor. De aceea, poate, această dimensiune, tratată în capitolele anterioare, nu a fost întotdeauna destul de limpede. Aşa că aş dori să fac încercarea de a mă referi încă o dată în mod expres la ea, şi anume, revenind din nou asupra literaturii şi punând-o în relaţie cu alte componente, care determină existenţa

bizantină: odată cu referire la creşterea şi descreşterea întinderii şi contractării spaţiului geografic şi cultural, apoi cu referire la circulaţia „mitului” şi, în fine, cu referire la societate şi relaţia ei cu literatura.

Mai întâi, spaţiul. Lumea literaţilor din Antichitatea târzie încă mai trăieşte toată întinderea imperiului – şi aceasta luat *ad litteram*. Creatorii literari vin din toate colţurile imperiului: africani, în Constantinopol, sirieni, la Roma, cetăţeni ai Asiei Mici, în Atena ş.a.m.d. Nu trebuie să fii recunoscut mai întâi în noua capitală pentru a conta de fapt. Sigur că nu toţi literaţii călătoreau atât de departe şi atât de des ca în vremurile de glorie ale Imperiului Roman, ca de exemplu Lucian din Samosata, în secolul al II-lea d.Hr. Drumul său îl poartă din patria siriacă, acolo unde a trebuit mai întâi să înveţe greaca, prin Asia Mică, Grecia, Macedonia şi Italia până în Galia şi până „la ocean”; apoi iarăşi înapoi la Roma, Atena şi, în cele din urmă, în Egipt – iar acesta nu este un „turneu” deosebit al unui sofist, ci o viaţă de pribeag care s-a întins de-a lungul unor decenii. Însă chiar şi aşa, din secolul al IV-lea până în secolul al VI-lea lumea este încă departe, iar îndepărtarea, ispititoare. Grigorie de Nazianz părăseşte patria cappadociană, vizitează Palestina, studiază o anumită perioadă în Alexandria, până când Atena îl reclamă pentru sine pentru mai mulţi ani. Întors în Cappadocia, el se abate din drum prin Pont şi vieţuieşte ani buni în Isauria, până când îl cheamă Constantinopolul. Libaniu străbate cel puţin Grecia, Tracia şi Bithinia, până când se stabileşte în cele din urmă în oraşul natal, Antiohia. Tot aici s-a născut şi Ammianus Marcellinus, din părinţi greci. El intră în slujba armatei romane şi prin ea ajunge nu doar în Mesopotamia şi Persia, ci şi în Galia. În fine, călătoreşte prin Grecia şi Egipt şi apoi se stabileşte la Roma, fiind de

mai mult timp roman. Procopie, istoricul, născut în Palestina, ajunge în calitate de consilier juridic militar în Persia, Africa şi Italia, iar biografii săi îi atribuie şi alte călătorii. În ciuda depărtării lor, aceste călătorii au loc în interiorul graniţelor imperiului, care încă se mai întinde din Britania şi Galia, peste Italia şi Balcani, până în Asia Mică şi Siria (unde se loveşte de marele Imperiu Persan), cuprinzând Palestina şi părţi din zonele de influenţă arabă şi, plecând de aici, Egiptul şi coasta nord-africană, iar în secolul al VI-lea şi părţi din Spania. Acest teritoriu uriaş nu necesită doar mişcări militare, ci constituie şi câmpul de joacă al unei politici puternic ramificate, stabilite în baza intereselor misionare, în cel mai larg sens al cuvântului. Să ne gândim doar la acţiunea împăraţilor Iustin şi Iustinian în Yemen şi Etiopia, la misiunile politice din Caucaz sau la politica francilor din a doua jumătate a secolului al VI-lea. De asemenea, mi se pare important că acest imperiu încă nu a căzut în centralism, ceea ce secătuieşte viaţa din provincie. Roma de pe Tibru se afla încă într-o concurenţă ideologică cu noua Romă de pe Bosfor. Nici catastrofele din anul 410 şi 455 nu aduc mare schimbare în acest context, pentru că Senatul roman, eliminat în mare măsură din punct de vedere politic, se străduieşte cu atât mai mult pentru păstrarea vechilor tradiţii ale romanităţii (: *romanitas*), şi nu fără succes. Chiar şi pentru noul Constantinopol această *romanitas* este *în actu* mult mai decisivă decât în anii ulteriori, când se cufundă în amintire. În pofida noii aşezări de pe Bosfor, de importanţă aparte mai rămâne timp de trei secole şi Alexandria, a cărei viaţă culturală şi ştiinţifică mai trădează încă impulsul spre cercetare şi curiozitatea ştiinţifică a vechii perioade eleniste din care abia dacă se simte ceva în Constantinopol. Din punct de vedere politico-religios nu

este evitată disputa cu Constantinopolul chiar din secolul al VI-lea. Constantinopolul însuşi trăieşte în primul rând, ca să-l citǎm pe Ieronim, din jefuirea oraşelor de provincie, nu numai în ceea ce priveşte înzestrarea cu obiecte de artă, ci şi prin acele încercări grosolane dese de a racola oameni importanţi din alte centre. Oraşul a rămas pentru mulţi ani perioada propice pentru parveniţi. Atena manifesta o autosatisfacţie arogantă şi se însorea prosper (*halkyonic*), departe de evenimentele cotidiene, dar era totuşi încă foarte atrăgătoare, putând aduna între zidurile ei grupuri de tineri însetaţi de cunoaştere. Chiar şi în zonele de graniţă, unde, de exemplu, s-a realizat o primă simbioză între romani, celţi şi germanici, s-au dezvoltat forme de viaţă care sunt introduse în cultura vremii. Un exemplu: experienţele tânărului Iuliu Cezar în Lutetia Parisiorum, care încă îşi găsesc expresie în operele sale literare din vremea când era împărat. Chiar dacă barbarii nu aduceau nimic: tinerii *dandy* din noua capitală se orientau cu anumită plăcere spre modelul lor în privinţa frizurii şi a îmbrăcăminţii. Trebuie să-i menţionăm aici şi pe iudei. Provincia iudaică, având în frunte pentru o oarecare perioadă un patriarh cu rangul de Praefectus Praeterio, este, în pofida tuturor slăbiciunilor, centrul unei diaspore extrem de răspândite, unde se desfăşoară o viaţă care nu se putea sustrage unor aspecte considerabile ale lumii eleniste şi oricum nu se dorea acest lucru. Diminuarea importanţei culturii iudaice, cu urmările ei politice, abia dacă se produce înainte de Ioan Hrisostom şi de *Codex Theodosianus*.

Trecând peste pluralismul centrelor duhovniceşti, această perioadă încă mai vieţuieşte în general prin oraş, prin *polis*, altfel spus printr-o multitudine de patriotisme în lăuntrul patriei mai mari, colorate elenistic. Aici s-a

cultivat ideea libertăţii, a conştiinţei nobile legate de convingerea vieţuirii într-o Oikumene elenă, care este în general identică cu lumea, în măsura în care lumea merită menţionată. La temelie se afla, bineînţeles, o iluzie politică ce trebuie luată în considerare; care putea fi hrănită atâta vreme şi în măsura în care o relativă pace nu împiedica schimbul de mărfuri cu Sudul şi Răsăritul şi garanta o prosperitate relativă în perioada crizei economice ce a zguduit Apusul, dar care a fost precaută cu Răsăritul. Importantele predici antiohiene ale lui Ioan Hrisostom pot fi tot atât de dificil de separat de *polis* ca şi majoritatea lucrărilor lui Libaniu sau epigramele lui Palladiu. Acest *polis* îşi mai are propriii săi istorici, pe care încă îi putem descoperi, de exemplu, la temelia *Cronicii lui Malalas*. Dialectica procesului istoric: faptul că ideea *de polis* a putut rămâne vie este legat chiar de provocarea pe care o prezintă conceptul de imperiu pentru *polis*.

Ne mai rămâne să vorbim despre păgânism şi mit. Pentru a-şi continua acţiunea, mitul nu are nevoie, în sensul naiv al cuvântul, să fie crezut. Numinosul îl acoperă în toată extensiunea lui cu propria sa epifanie, iar epifania este totul. „Aceasta nu a avut loc niciodată, dar există mereu” – aşa defineşte Sallustios, un neoplatonician din secolul al IV-lea, fiinţa mitului. El este prezent pretutindeni, acolo unde spiritul mai permite întoarcerea la capacitatea de a înţelege lumea înconjurătoare, care este întruchiparea divinităţii, nu în măsura în care ea este considerată *causa exemplaris*, ci întruchipare care duce până la identitate, unde nu se mai poate face distincţie între simbol, în sensul obişnuit al cuvântului, şi conţinutul său. Orice am spune despre valoarea literară a poeziilor unui Nonnos sau ale unui Kolluthos, este foarte dificil a vedea în ei doar nişte arheologi ai mitului. Aspectul

filologico-arheologic este bineînţeles în joc, dar numai aşa este greu de explicat semnificaţia lui prin conţinut. Mitul nu este doar un bun cultural, el încă mai trăieşte. Şi dacă Nonnos şi Kolluthos nu sunt suficient de expliciţi, atunci Părinţii Bisericii din acea vreme au fost cei care eventual s-au străduit din răsputeri să îi dezvrăjească pe zei cu totul şi după aceea s-au rezumat a-i alunga în împărăţia de mijloc a demonilor. E posibil ca educaţia în „misterele” creştine să se afle în directă corelaţie cu permanenta vitalitate a mitului. Începând cu Iulian, acest mit viu devine periculos din punct de vedere politic pentru eforturile culturale creştine. Reacţia aprigă faţă de edictul cultural imperial demonstrează că a lovit ţinta. Grigorie de Nazianz se străduieşte să demitologizeze în totalitate bunurile culturale păgâne, dar, dacă judec bine, Vasile nu era convins că acest lucru era posibil, cel puţin în predicile sale – iar Vasile era realistul. Totuşi, făcând abstracţie de provocare, epigramele unui Agathias – miturile sale erotice s-au pierdut – la fel ca şi cele ale lui Pavel Silenţiarul încă mai există parţial, dacă nu din mit, atunci totuşi dintr-un sentiment existenţial antic sau cel puţin din dorinţa de naivitate, care, dacă nu este păgână, este totuşi acreştină. Nu prea văd cu ce drept se constată că toate acestea ar fi doar un joc al fanteziei, care atinge doar periferiile sufletului. Biserica nu era încă destul de puternică pentru a modela în mod decisiv viaţa societăţii, iar monahismul chiar deloc.

În rest, trebuie să ne referim la ceea ce s-a spus mai sus despre existenţa continuă a păgânismului.

Toate acestea se petrec în cadrul unui sistem politic care s-a întărit treptat după evenimentele catastrofale din secolul al III-lea, şi, ceea ce este de mare însemnătate pentru interesul cultural, în direcţia îndepărtării de

situaţia inflaţionistă financiară a deceniilor anterioare, dar şi a îndepărtării de siguranţa aproape totală prin armată, în direcţia unei *res publica* civile. Caracterul militar al multor oficialităţi dispare; puterea din provincii nu se mai găseşte în mâinile unui *dux* militar, el trebuie s-o împartă cu un guvernator civil. Administraţia imperială devine mai birocratică decât a fost vreodată şi solicită astfel un loc mai mare şi mai stabil în capitală. De fapt, demilitarizarea este supusă unor oscilaţii, dar rezistă o oarecare perioadă. Acest sistem politic este totuşi capabil să pună capăt celei mai mari ameninţări la adresa unei dezvoltări înfloritoare, şi anume, din partea barbarilor. Cu mare inteligenţă diplomatică se reuşeşte totuşi îndepărtarea celor mai periculoşi dintre ei de pe teritoriul imperiului: este garantată o zonă de siguranţă relativă pentru o perioadă mai lungă. Acest lucru nu spune că imperiul nu ar fi fost scena unor relaţii sociale deosebit de dificile. Colonatul şi mişcarea patronatului dezvăluie situaţia disperată a micilor ţărani. Fuga de la ţară, şi astfel fuga de impozite, face parte din imagine, iar sclavia este încă prezentă pretutindeni. Desigur nu trebuie să se uite faptul că, de exemplu, legarea meseriaşilor de meseria lor devenea, cu trecerea timpului, tot mai slabă.

Ce înseamnă toate acestea pentru literatură? în mod cert, în primul rând că ea nu prea poate fi o problemă a „poporului”, care trebuia să se gândească la alte lucruri. Ea este literatura unei pături foarte culte, lucru valabil, în esenţă, pentru întreaga perioadă bizantină; dar ceea ce este un aspect deosebit, cu privire la epoca bizantină timpurie, este tocmai relaţia dintre mărimea imperiului, în sensul cel mai larg al cuvântului, şi literatură. În primul rând, ea nu este problema unei pături de literaţi de profesie, de la marginea societăţii, ci problema bărbaţilor

din viaţa publică: Iulian şi Iustinian, împăraţi; Sinesiu, moşier – „dragostea mea se îndreaptă numai către cai şi cărţi” – un fel de apărător al oraşului natal, şi mai târziu chiar episcopul său; Zosim, *comes* şi *exadvocatus fisei*, Prisciu de Panion, asesor *magister officiorum*, Lydos în serviciul prefecturii, epigramistul Kyr de Panopolis, prefect al oraşului Constantinopol;

Themistios, de asemenea prefect orăşenesc. O jumătate de duzină de bărbaţi din cele mai înalte ranguri, o duzină de *scholastikoi*, trei conducători ai Academiei platoniciene: toţi scriitori, care nu se limitează la literatura de specialitate, ci prin epigramele lor şi-au găsit locul şi au fost preluaţi în antologii. Este de observat mobilitatea lumească a acestor autori. Interesele istoricului Procopie pot fi cu greu limitate, şi oriunde se cere, el scoate nu doar din literatură, ci şi din cercetare critică şi experienţă proprie. Acelaşi lucru este valabil şi pentru Prisciu de Panion şi, până la un anumit grad, şi pentru Agathias, şi anume, în măsura în care consideraţiile şi experienţele lor cu cercurile şi lumile străine mijlocesc distanţarea lor de domeniul experienţelor iniţiale mai limitate, ceea ce le dă capacitatea, ca, prin comparaţie cu ceea ce este străin, să vadă ceea ce-i caracterizează fără idei preconcepute, ci chiar mult mai mult, cu un ochi critic. Cu referire permanentă asupra întregului mileniu bizantin, se poate spune de fapt că acea critică nu se epuizează în certuri necontenite, ci este purtată de un suflu mai puternic. De exemplu, cuvintele tăioase ale lui Grigorie de Nazianz despre episcopat şi corpul sinodal din timpul său sau observaţiile ironice la adresa curtenilor din Constantinopol, ridicate de către Ioan Hrisostom la rangul de invective dure. De cealaltă parte, critica fundamentală a lui Iulian la adresa creştinismului şi atacurile latente din

Historia Augusta sau ale unui Zosim împotriva noii religii, care era totuşi veche de 400 de ani. Dacă întoarcem privirea de la critica propriu-zisă şi ne gândim doar la spiritualitatea încă influentă a unui păgânism explicit din acea vreme, atunci trebuie să spunem doar numele lui Sinesius: modelul unei dispute teribile între cele mai marcante curente ale vremii – al unei dispute care s-a purtat în mod suveran, aproape cu patimă, care se sustrage ici şi colo finalităţii, probabil nu din slăbiciune, ci dintr-o frică justificată, ca nu cumva prin finalitate să fie obligat să renunţe la valorile pozitive ale unuia pentru celălalt; dar probabil şi din pricina faptului că în multe privinţe ambele elemente aveau aceeaşi origine filosofică.

În rezumat: spaţiul larg al imperiului, cu bogatele sale provocări de diverse feluri, cu centrele sale independente, care se pot opune cu uşurinţă Constantinopolului, mitul ce mai vieţuieşte într-o dispută, nu în totalitate lipsită de speranţă, cu învăţătura creştină, asigurarea materială a clasei care se preocupă de literatură, dar cu siguranţă şi legătura nemijlocită cu limba şi literatura clasice, de care mediul filologic nu mai avea atât de mare nevoie ca generaţiile de mai târziu – toate acestea îl solicită şi îl impulsionează pe literat. El încă nu se poate retrage, uitând de sine, în cochilia sa pentru ca din când în când să-şi întindă antenele cu precauţie. Nici nu doreşte. Lumea este încă mult prea mare şi prea bogată, pentru ca să se vadă nevoit să se retragă în intimitatea cultivării doar a cuvântului. Din păcate trebuie menţionat că s-a pierdut mult prea mult din această literatură, ceea ce ar fi putut să îmbogăţească cunoştinţele noastre, ca de exemplu, descrierea chiar de către împăratul Iulian a războiului cu germanii, *Byzantiaka* lui Malchos, doctrina statală a lui Petru Patriciu. Fragmentele

păstrate nu ne sunt de mare ajutor dacă ne gândim la pierderea întregii lucrări.

Mijlocul secolului al VII-lea aduce cu sine marele proces geografic de contractare, ca urmare a expansiunii arabe înspre sud şi răsărit şi a consolidării cuceririlor slave şi bulgare din Peninsula Balcanică până la porţile capitalei, şi până departe în interiorul Greciei; nu trebuie să uităm pierderile din teritoriile italiene prin incursiunile longobarzilor. Imperiul devine un stat modest, care a pierdut cele mai importante provincii. Faptul că îi mai aparţin un oarecare timp părţi importante ale Italiei nu spune prea multe, căci situaţia de epuizare în care se află a împins puternic înapoi promovarea ideii de *Romanitas*, în măsura în care era importantă pentru Bizanţ; n-a mai rămas nimic aproape din conştiinţa de sine a vechilor familii de senatori. Din punct de vedere cultural, cea mai importantă era pierderea Alexandriei, ale cărei bogăţie de idei şi „dăruire în slujba artei” nu pot fi mult timp compensate de Constantinopol. Nu mai puţin importantă este divizarea Siriei; căci de fapt în acest loc învăţaţii au început să preia, cu avânt tineresc, tradiţia clasică grecească. Avantajele rezultate de aici nu-i mai aparţineau Bizanţului, ci mai degrabă cuceritorilor arabi şi elitei lor spirituale. Puterile imperiului erau puternic şi pe deplin solicitate pentru a se apăra în toate direcţiile, iar resursele materiale au scăzut parţial. Aprovizionarea Constantinopolului, ceea ce s-a realizat până atunci prin Egipt, devine o problemă, duşmanul închizându-i treptat chiar accesul către propriile zone limitrofe. În scopul menţinerii, într-o oarecare măsură, a comerţului exterior, mai întâi au trebuit asigurate drumurile comerciale; pierderea unor drumuri nu putea fi compensată prin cele rămase. Imperiul nu era doar mai mic, ci a devenit şi mai

sărac. Acest lucru l-au simţit oraşele rămase, însă mereu supuse unor razii duşmănoase, devenite acum din *polis* doar castre, semn al militarizării care se putea constata peste tot. Bizanţul devine de-a lungul generaţiilor un sistem politic de natură militară, al cărui destin este determinat aproape exclusiv de succesele sau insuccesele armatelor sale. Remilitarizarea administraţiei provinciale începe de fapt sub împăratul Iustinian, dar acum este puternic stimulată. Relaţiile politice îşi pierd stabilitatea mai ales după prăbuşirea dinastiei heracliene. În timp ce secolul al VI-lea s-a descurcat cu şase împăraţi în total, dintre care niciunul nu a fost îndepărtat prin forţă, secolul cuprins între moartea lui Heraclie (641) şi până la moartea lui Leon al III-lea (741) se foloseşte de doisprezece şi de alţi zece în secolul următor. Trupele din provincii şi comandanţii lor se comportă de-a lungul a douăzeci de ani ca făcătorii de împăraţi din secolul al III-lea, iar istoricul Nichifor vorbeşte fără ocol despre o tiranie a militarilor. De fapt, pentru puterea imperială este încă decisiv controlul asupra capitalei, dar cei care dau tonul sunt marii generali şi magnaţii provinciilor, care ocupă prin forţă şi înşelăciune capitala.

Desigur nu este exagerat să se vadă în aceste relaţii cauzele procesului de destrămare a literaturii care se desfăşoară în paralel. A dispărut marea compartimentare a iniţiativelor, de asemenea şi pluralismul impulsurilor spirituale. Astfel, secolul al VII-lea şi prima jumătate a secolului al VIII-lea aparţin celor mai întunecate perioade ale literaturii bizantine: acum dispare puternicul suflu al istoriografiei. În comparaţie cu Procopie, Teofilact Simokattes acţionează provincial, iar George Pisidul nu este istoric, ci omilet. Literatura epistolară, foarte potrivită, reflectând un larg *commercium* spiritual,

eşuează; epigrama, cel mai puternic element de legătură cu lumea înconjurătoare cotidiană a literaţilor, este aproape redusă la tăcere. Teritoriul statal limitat îngustează şi elementul spiritual; el se sprijină cu totul pe concepţiile sale de viaţă, ele însele excesiv abandonate. Uimitor este faptul că această epocă, totuşi eroică, de conştientizare naţională, este foarte puţin reflectată în epopei sau în cântece epice. De fapt, în cântul lui Digenis de mai târziu se găsesc unele amintiri despre lupte timpurii; dar o tradiţie a cântecelor poate fi doar cel mult presupusă, dar nu şi dovedită. Trebuie să luăm aici în considerare faptul că, în condiţiile rupturii produse în istoria literară din Bizanţ şi a copierii manuscriselor vechi, unele lucruri au fost ignorate.

Este de aşteptat ca într-o astfel de lume nici mitul, în acel sens larg analizat aici, să nu îşi mai găsească locul. Între timp Biserica a preluat conducerea. Paladinii săi o apără de duşmani şi ei singuri garantează chiar şi victoria: dependenţa statului de averea bisericească *impunct Oy* apărarea imperiului face restul, şi dacă *inter arma* muzele trebuie să tacă, avocaţii tradiţiilor găsesc cu atât mai uşor ascultare. Acum domină literatura religioasă. Hagiografia, chiar dacă este *en vogue* de mai mult timp, creează noi modele de eroi şi evenimente eroice, în care lipsa de educaţie este adesea insinuată ca precondiţie a desăvârşirii creştine, pentru a nu pomeni de dispreţul faţă de imagini şi bunurile culturale care mai amintesc oarecum de trecutul clasic. Apoi puternicul iconoclasm: se înţelege că afirmaţia este periculoasă, dar poate nu chiar atât de derutantă, căci prin icoană s-a ridicat pe soclu arta imaginii cu conţinut mistic, care a preluat funcţia vechiului mit în mod unic pentru mulţi, şi nu doar pentru oamenii simpli.

Şi totuşi tradiţia nu se destramă pur şi simplu. Paul Lemerle a formulat-o astfel: „S'ils pensaient ou sentaient à leur façon, les iconoclastes notaient point pour autant de grossiers barbares. Et d'autre part, ce qu'il y avait de tradition «humaniste» au coté des iconodules, non seulement ne fut point brisé, mai sortit renforcé de la lutte. Et c'est pourquoi dès que la crise s-apaise, des hommes sont prêts pour les nouvelles tâches". Mai trebuie probabil adăugat că iconoclasmul a fost perioada în care, ca urmare a dificultăţilor interne de după căderea dinastiei umayyade, pericolul arab a mai slăbit, iar imperiul a mai avut parte de răgaz ici şi colo. Chiar dacă aplecarea spre filosofia aristotelică era proprie mai ales iconodulilor şi nu iconoclaştilor, începând cu secolul al XI-lea diferenţele se estompează. Sinodul din 787 – ca să dăm un detaliu – a prilejuit o nouă preocupare faţă de comorile bibliotecii patriarhale, chiar dacă la început doar din motive teologice; se pare că şi educaţia, care se dă la palat viitorilor înalţi funcţionari, joacă un anumit rol. Patriarhii Tarasie, Nichifor şi Ioan Gramaticul, dar mai ales matematicianul Leon reprezintă începutul, Fotie şi Arethas – primele culmi. Dar nu trebuie să ignorăm deosebirile faţă de literatura bizantină timpurie. Istoriografia se mulţumeşte în primul rând cu cronici, *belles lettres* se află în spate, preocuparea pentru Antichitatea păgână devine filologică, în sensul cel mai strict al cuvântului, însă distanţa spre aceste bunuri culturale a devenit tot mai mare, chiar şi din punct de vedere lingvistic. Oricum nu trebuie să omitem următoarele: puternica activitate de colectare efectuată în cercul împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul nu este una doar de conservare; ea ţinteşte spre αρετή a operelor din care se preiau anumite fragmente, adică se doreşte extragerea acelei înţelepciuni

de vieţuire şi a acelor reguli de comportament considerate necesare atât vieţii cotidiene bizantine, cât şi vieţii cotidiene politice. Cu alte cuvinte: încă se mai încearcă o convieţuire cu Antichitatea.

Totuşi, unde a rămas lumea veche influenţată de mit? Dacă mai este prezentă, este greu de aflat, poate doar în unele acuze aduse acelora care se pare că merg pe urmele elenismului, ceea ce poate fi interpretat, în această vreme şi cu această ocazie, doar ca o înclinaţie păgână. Oare să mai fie aprinsă vechea scânteie? Analizând mai îndeaproape – în măsura în care este posibil – este vorba mai degrabă de o încântare timidă faţă de autorii antici şi, din când în când, de o utilizare lingvistică nediferenţiată, adică de folosirea abundentă a termenilor „neoplatonicieni” în probleme de natură teologică. La această din urmă presupunere ajungem prin textul *Χιλιόστικος θεολογία* al lui Leon Choirosphaktes, căruia i s-a reproşat elenismul tocmai din pricina respectivei lucrări; reproşul venea de la Arethas de Cezareea! Pe primul loc ca fascinaţie timidă poate fi menţionată epigrama timpului. Din aproximativ 25 de epigrame din secolele al IX-lea şi al X-lea, care au fost introduse în antologie, se înţelege că jumătate din ele sunt de natură teologico-religioasă. Majoritatea celor rămase celebrează autori antici, sigur, cuminţi din perspectivă filologică şi fără încercarea de a se identifica cu atitudinea lor de viaţă. Ici şi colo este lăudată din nou existenţa artistică şi de câteva ori se întâlneşte epigrama erotică, însă strivită în mod straniu prin comparaţie cu idealul ascetic – un proces pe care îl întâlnim din loc în loc şi în marea colecţie de epigrame ale lui Ioan Geometrul. În rest se pare că, cel care este suspectat de gândire elenistică, ar fi făcut bine să se manifeste prin blesteme înverşunate împotriva

păgânismului şi adepţilor săi, pentru a evita ceea ce era mai rău. Pe de altă parte, trebuie menţionat că cercul lui Constantin al VII-lea era în mod evident neatins de interese teologico-ortodoxe şi religioase, iar activitatea sa de culegător de texte se limitează mai mult sau mai puţin la ceea ce este profan.

Continuitatea nu prea poate fi negată, totuşi nu mi se pare ca ea să fi fost întru totul lipsită de rupturi; subţierea păturii celor interesaţi nu poate oferi singura explicaţie. Nu trebuie trecute cu vederea tendinţele unui nou început, perceptibil cu toate nereuşitele şi greşelile sale. Oricât adevăr sau fantezie s-ar ascunde în relatările asupra vieţii matematicianului Leon, oricât de cuprinzătoare sau de restrânsă ar fi colecţia de manuscrise în al doilea deceniu al secolului al IX-lea şi oricât de sârguincios sau de stângaci fi lucrat culegătorii de manuscrise ai Porfirogenetului, în mare acestea toate dezvăluie că la început nu era vorba de niciun fel de proprietate asigurată şi cunoscută, ci mult mai mult de bucuria descoperirii bunurilor, despre care nu se ştiau prea multe şi nu a fost prea uşor să umbli cu ele. Ca să ne repetăm, suflul pare să fi fost de scurtă durată. Cum altfel să ne imaginăm că atât de multe opere ale literaturii antice, pe care le citise chiar Fotie şi care mai erau cunoscute de oamenii lui Constantin al VII-lea, au dispărut atât de repede şi definitiv din orizont? Circumstanţe exterioare, de exemplu, problema deteriorării vechilor manuscrise şi transpunerea lor pe noi materiale de scris într-o nouă scriere nu dau o explicaţie satisfăcătoare; căci astfel problema ne duce la întrebarea de ce nu s-a copiat în totalitate. În ceea ce priveşte literatura „eretică”, trebuie să fi fost impusă restricţia din partea Ortodoxiei, care s-a opus, cu deosebită ostilitate, pluralismului elementelor teologice. Putem să amintim şi

de Canonul 9 al Sinodului de la 787, conform căruia toate scrierile eretice – nu numai acelea ale iconoclaştilor – trebuiau duse la biblioteca patriarhală pentru a fi păstrate acolo. De fapt, la început nu este vorba de vreo distrugere, dar putem crede că unii administratori prea zeloşi din acea bibliotecă au trecut mult dincolo de hotărârile sinodului. Motivul principal pentru restul pierderilor trebuie să fi fost faptul că bizantinul de atunci se mulţumea mult prea repede cu fragmente, cu colecţii de gnome, cu florilegiul compilat şi astfel nu prea mai acorda vreo importanţă originalului. De fapt aceasta este ceea ce trădează suflul de scurtă durată.

Un singur lucru mai rămâne de comparat cu literatura bizantină timpurie: împământenirea sa în clasa conducătoare, nu doar în măsura în care ea se preocupa cu literatura, ci înainte de toate în măsura în care ea însăşi o crea. Nichifor şi Fotie au semnat de obicei ca patriarhi; dar importante aspecte din realizările lor literare le-au creat în calitatea de înalţi demnitari imperiali – ambii au fost şefi ai cancelariei imperiale. Am făcut deja referire la influenţa uriaşă a cercului de funcţionari şi literaţi, educaţi în preajma nemijlocită a împăratului Constantin al VII-lea. În primul rând, trebuie numit Caesar Bardas, chiar lângă împărat – fapt de neacceptat pentru cercul său –, dar şi împăratul Leon al VI-lea. Apoi în secolul al X-lea Nichita Magistrul – Magistrul încă mai era înalt oficial imperial –, apoi Teodor Daphnopate, prefectul Constantinopolului, Genesiu, magistrul şi logotetul Simeon – ca să numim doar câteva nume. Istoricul Leon Diaconul nu deţine de fapt un înalt rang bisericesc, dar opera sa trădează relaţiile sale foarte bune la Curtea imperială. Şi chiar cronicarul Teofan – nu trebuie să uităm că, înainte de intrarea lui în mănăstire, el a aparţinut Curţii imperiale şi slujea în

administraţia imperială. Cu aceşti bărbaţi era asigurată valabilitatea socială a literaturii şi integrarea ei deplină în viaţa cultural-politică a imperiului.

Pe lângă numiţii bărbaţi, legaţi în cel mai strâns mod de istoria literaturii, fără a se contopi cu ea, şi care trădează ici şi colo apropierea de suveranitate, ce se realizează doar printr-o distanţare parţială, apar acum şi „literaţii de profesie”. Ei există şi în perioada bizantină timpurie, dar epoca pe care o analizăm aici le imprimă un caracter nou şi special. Totul pare ca şi cum motivarea acestui caracter deosebit s-ar afla chiar în incertitudinea simţită faţă de moştenirea clasică şi post-clasică redescoperită – o incertitudine condiţionată de mulţimea etaloanelor de evaluare, pe care se puteau baza şi care trebuia să ducă, în mod obligatoriu, la certuri literare între ei, pentru care lucru chiar epoca analizată furnizează exemple de un grobianism ce merită menţionat. Chiar această nesiguranţă este cea care creează veneticii în opoziţie cu mândria posesorilor bigoţi; acea laudă, uneori nemăsurată, de a fi singurii deţinători ai culturii, ceea ce lumea nebizantină, încă atât de neajutorată, a mai înghiţit o anumită perioadă. Bineînţeles că mai existau ici şi colo breşe în cultură care veneau din exterior, oarecum cu privire la arta şi pregătirea artistică islamică sau la vechea astrologie, care au fost cunoscute prin traducerile şi prelucrările arabe, dar atitudinea generală a bizantinilor nu putea influenţa acest lucru în mod decisiv. Corespondenţa dintre spaţiul îngust al imperiului, politica unilaterală legată de acesta şi creaţia literară, cu specificul ei, poate fi cu greu negată.

Începând cu a doua jumătate a secolului al X-lea se instalează cu toată tăria *reconquista*> care a luat contur cu mult timp înainte. Procesul de diminuare este depăşit.

Armenia şi, în parte, chiar Siria sunt iarăşi adăugate imperiului, Bulgaria ajunge pentru o lungă perioadă în mâna fermă bizantină, iar sudul Italiei pare din nou un teritoriu sigur, după alungarea emirilor arabi. Recucerirea Cretei creează o barieră împotriva Egiptului şi a Africii de Nord islamice. În cele din urmă, împăratul Vasile al II-lea pune capăt, cu o violenţă de neimaginat, opoziţiei periculoase a magnaţilor din Asia Mică.

Împăraţii se odihnesc pe laurii predecesorilor lor. Secolul al XI-lea este un răstimp lung de *laissez faire* şi *laissez aller*, iar ca reprezentant al acestuia poate fi desemnat împăratul Constantin al IX-lea Monomahul. Dar acest *laissez fairt* nu este doar urmarea unor astfel de împăraţi, ci urmarea unei mentalităţi care a permis apariţia unor astfel de împăraţi. Structura publică se arată solidă din afară. Într-adevăr, revoluţiile nu erau absente, dar ele sunt mai degrabă de natură dinastică decât politică, dacă facem abstracţie de interludiul primului Comnen, Isaac. Militarii grosolani din secolul al X-lea, Lekapenii, Focasizii şi Tzimischizii fac loc unor figuri mai slabe, al căror cerc este Curtea cultivată, amuzantă şi uşor decadentă a vremii. Situaţia spirituală propice a vremii va fi ilustrată de unul dintre reprezentanţii cercurilor imperiale, filosoful, istoricul şi polihistorul Mihail Psellos. Dar chiar la el se observă că spaţiul vital de curând mărit al imperiului nu mai posedă calităţile secolelor al IV-lea şi al VI-lea. Un lucru deosebit de important mi se pare că nici la graniţele sale nu se găseşte un centru spiritual care să concureze cu Constantinopolul şi să poată da bizantinului încrederea în sine. Totuşi, din perspectivă spirituală, lumea bizantină, în ciuda expansiunii sale, rămâne centrată în sine însăşi, aşa după cum s-a consolidat ea în Constantinopol. Ceea ce secolul al XI-lea a pus la dispoziţie

în privinţa umanismului – dacă prin aceasta nu se înţelege doar preocuparea pentru studiile clasice, ci mai degrabă o atitudine – a fost reformat şi conturat de Ioan Mauropul. Însă în acest context el rămâne nu numai aproape singular, ba chiar şi umanismul său se dezvăluie mai degrabă ca o încercare timidă de readucere în memorie a unui important canon al valorilor umane, pe care doreşte să-l pună în practică într-un mod cu totul personal, decât într-o mişcare umanistă largă. Psellos este de alt calibru. În mod cert Antichitatea este la el, ca şi la urmaşul său, Ioan Italul, mult mai vie decât în secolele anterioare. Totuşi cuvântul mit nu apare în acest context, ci mai degrabă eticheta renaşterii ideilor platonice şi neoplatonice. Ciocnirea cu Biserica nu se lasă mult aşteptată, dar ea nu se mai articulează printr-un reproş general la adresa „elenismului”, ci pătrunde în detaliul filosofic, devenind mai raţională. În rest, probabil că trecerea timpului se oglindeşte cel mai bine într-o comparaţie între Psellos şi istoricul Procopie. În ceea ce priveşte condiţia socială, nu mi se pare că există vreo diferenţă demnă de menţionat. Cert este faptul că, prin originea sa, Psellos nu aparţinea clasei conducătoare. Dar nici nu cred că la Procopie poate fi demonstrată originea sa senatorială. Faptul că se identifică cu ambiţiile acestei clase nu este o dovadă, oricât de mult s-ar repeta. La fel de puţin ca el face şi Psellos un secret din aspiraţiile sale. El realizează urcuşul şi îşi uită cu bucurie trecutul. Ambii sunt educaţi. Dar educaţia lui Procopie este cu mult „mai realistă” decât cea a lui Psellos. Nu faptul că *formaţia* i-ar fi străine, dar în cazul lui ele nu necesitau o accentuare, ca la Psellos; decisiv este totuşi interesul său pentru „elementele concrete” din istorie, în sensul unor relaţii structurale mai largi, desigur pentru cercetare şi recuperare. Această

educaţie este o trăsătură strict naturală, introdusă în mod organic în opera istorică; ea îi dă capacitatea să cântărească din perspectivă istorică şi să judece corect atât imperiul, cât şi duşmanul imperiului. Aceasta duce la o largă trăsătură de penel şi astfel – cel puţin în cea mai mare parte din *Jiella*" – la o abstractizare sănătoasă, pornind de la un detaliu individualist mult prea neînsemnat, care nu poate fi totuşi definitoriu din punct de vedere istoric. În opoziţie, Psellos este un *pointillist*. Lumea în care vieţuieşte s-a mărit şi lărgit între timp, dar el nu cuprinde această întindere şi nici nu se lasă cuprins de ea. Conştiinţa imperială este întrucâtva prezentă, cel puţin nu în sensul că provinciile îndepărtate şi graniţele ar constitui parte vie a istoriei sale. S-ar putea spune că pentru el imperiul şi Curtea formează un singur element. El se simte suveran doar în aceste limite. Lui nu i-a trecut prin minte să-i strige împăratului la fel ca şi Kekaumenos: „Pleacă în provincie şi uite-te în jur să vezi ce se întâmplă acolo!" E mai bine ca împăraţii să rămână acasă, deoarece Psellos are nevoie de ei în preajma sa. împăraţii sunt pentru el, în primul rând, persoanele de referinţă în suişurile şi coborâşurile vieţii de la Curte şi a intrigilor de la Curte. Aici el simulează o distanţă ironică bine condimentată, ceea ce îi reuşeşte pe deplin – mai bine decât lui Procopie, pentru că este un psiholog mai bun. Educaţia sa clasică se ridică cu mândrie peste cea a contemporanilor săi şi din acest motiv o foloseşte atât de abundent ca mijloc decorativ: ea nu se scurge organic în opera istorică. Procopie scrie istorie, Psellos portretizează personalităţi istorice; întâmplător îi reuşeşte foarte bine – şi nu ne putem îndoi de acest lucru – deoarece persoana se desprinde din tiparul antic. Lui nu i-a prea păsat de marea întorsătură a istoriei. El portretizează, într-un format

potrivit, fără a lua cu adevărat în considerare marea ofertă a noului. Acest lucru nu este în mod obligatoriu vina lui.

Totuşi Psellos nu este singurul istoric. Alături de el trebuie numit şi Mihail Ataleiates, căruia, în pofida unor demnităţi imperiale, îi sunt caracteristice trăsăturile unui mare senior, sigur pe sine, care nu are nevoie să facă din istoria vremii istoria propriei sale „măreţii" şi care, atunci când îşi exprimă propria opinie, nu se ascunde în spatele Curţii. În continuare se află Ioan Skylitzes ale cărui reflecţii asupra izvoarelor şi asupra misiunii istoricului sunt mai clare, mai precise în privinţa scopului şi mai convingătoare decât cele ale lui Psellos. Deşi nu este istoric, trebuie din nou să-l numim aici pe Kekaumenos. Sfaturile sale, mai ales atunci când este vorba de comportamentul la Curte şi faţă de împărat, dezvăluie, mai mult decât la Psellos sau la vreun alt contemporan, confruntarea dintre viaţa autarhică de la Curte, din cercul împăraţilor, dificil de evaluat, şi restul societăţii, bine situate, din Bizanţ. Nu se mai poate vorbi despre o reală integrare a păturii demnitarilor statului. Astfel, secolul al XI-lea aparţine zilelor prospere ale imperiului, iar gloria perioadei Comnenilor nu este continuarea liniară a acestei epoci, după cum această glorie însăşi trăieşte mai degrabă din aparenţă decât din realitate.

Dezvoltarea politică arată în primul rând cât de puţin sigur era noul statut al imperiului. Către sfârşitul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XI-lea, imperiul pierde Italia de sud. Normanzii ocupă pentru o anumită perioadă părţi importante ale teritoriului grecesc continental; cea mai mare parte a Asiei Mici, până la Bithinia, lângă capitală, este pierdută în favoarea selgiucizilor; în Balcani, în nordul Constantinopolului, pecenegii pătrund în Tracia, trecând peste teritoriul bulgăresc, şi ajung la Marea Marmara. În

iarna 10901091, ei se află pe uscat, în faţa Constantinopolului, în timp ce emirul din Smirna ameninţă capitala cu o flotă dinspre mare – o situaţie asemănătoare celei din 626. De fapt, noul împărat Alexie I Comnenul reuşeşte, prin lupte grele, să pună capăt primejdiei iminente, dar preţul este mare. Italia de sud n-a mai putut fi recâştigată, cu atât mai puţin Armenia. Alungarea selgiucizilor din cele mai importante părţi ale Asiei Mici era posibilă doar cu ajutorul cruciaţilor, care îşi urmăreau propriul lor ţel şi deveneau, de la cruciadă la cruciadă, tot mai periculoşi pentru imperiu. Dar preţul victoriei asupra normanzilor a însemnat acordarea unui privilegiu excepţional comerţului veneţian, căruia i-a urmat curând acordarea de privilegii şi altor oraşe portuare italiene, ceea ce a dus în cele din urmă la căderea definitivă a comerţului bizantin. Se părea ca şi cum Bizanţul ar fi fost iarăşi marea scenă a evenimentelor mondiale. El nu mai era însă dramaturgul acestor întâmplări, şi chiar regia i-a scăpat mereu din mână. Vechiul *numen imperii*, acele decizii încă evidente ale imperiului în domeniul culturii materiale şi nu în cele din urmă acţiunea lipsită de coordonare a duşmanilor au lăsat totuşi împăraţilor un important teren de acţiune, iar ei l-au exploatat din răsputeri. Totuşi, ne lovim mereu de încercarea, deosebit de clară în cazul lui Manuel I, de a crea coaliţii în spatele fronturilor şi de a-i stârni unul împotriva celuilalt pe cei interesaţi de bogăţia bizantină; Papa trebuia mobilizat împotriva Casei dinastiei von Hohenstaufen (Staufer), ungurii simt atraşi în joc şi chiar stăpânitorii islamici sunt puşi în mişcare împotriva cruciaţilor. Dar ceea ce pare aici a fi o importantă politică a imperiului, fiind lăudată ca atare de capelanii Curţii, nu este nimic mai mult decât apărarea cu toate forţele. Este o politică ce îi îndrumă

mereu pe împăraţi, într-adevăr, care trebuia să-i îndrume să încerce anumite îngrădiri ale esenţei „Ortodoxiei politice”, în scopul apropierii de opozant. Biserica însă refuză, şi nu în puţine cazuri, să uşureze şi să asigure această politică, prin măsuri de apărare, deoarece îşi vede ameninţate interesele propriului său primat. Sistemul suferă breşe, care nu sunt deloc neînsemnate. Bizanţul nu mai este închis în sine ca odinioară.

Nu se mai poate sustrage într-un mod arogant şi autosuficient conflictului cu străinul. Dacă de o parte Ortodoxia, preocupată de sine, îl trădează pe împărat, în politica sa faţă de papalitate, totuşi nici ea nu mai stă atât de sigură pe picioarele ei ca altă dată. Mişcările eretice, cu accent social clar, pun în mod continuu sub semnul întrebării autosuficienţa şi conţinutul reprezentativ al acestei Ortodoxii; iar ele câştigă în mod evident o largă participare, şi nu doar din clasele de jos. Pentru cei preocupaţi de literatură, care doresc să se dăruiască intereselor lor umaniste, fără a fi împiedicaţi de controlul Bisericii, pare să apară astfel un mare spaţiu de mişcare. Din perspectivă culturală, se dezvoltă un aspect dublu remarcabil. Atitudinea cavalerească a cruciaţilor impresionează. Nu doar pentru faptul că Anna Comnena, o bizantină convinsă aşa cum nu este alta, este încântată de frumuseţea cavalerească a unui duşman de moarte al imperiului, Bohemund de Tarent; la Curte pătrund turniruri şi jocuri cavalereşti, accesorii moderne purtate de cavaleri; se realizează legături de familie între prinţi şi prinţese bizantine cu cavaleri normanzi, nobili frânei fac carieră în Bizanţ. Pe de altă parte, acestea nu o împiedică pe Anna Comnena, ca să o mai citǎm

O dată, de a-l acuza pe Ioan Atalos de erezie – a făcut-o şi Biserica – şi plecând de aici să-l descalifice ca

urmaş al unei familii normande. Iar întreaga uimire faţă de priceperea negustorilor italieni nu a putut împiedica pogromurile îngrozitoare care au fost sprijinite şi de împăraţi. Relaţiile dintre parteneri devin din ce în ce mai tensionate, iar Cruciada a Patra, cu acea catastrofă asupra Constantinopolului, s-a conturat cu mult timp înainte. Bizanţul este lipsit de siguranţă. Probabil că acest lucru nu este exprimat mai limpede decât în opera istorică a lui Nichita Choniatul. Nesiguranţa împăraţilor se reflectă în nesiguranţa pe care istoricul o are faţă de ei, în special faţă de Manuel I şi Andronic I. Iar Choniatul se vede că nu mai are aproape deloc criterii de încredere. Desigur el susţine vechile pretenţii ale gândirii statale bizantine, dar atunci când Manuel

1 reprezintă întru totul aceste pretenţii, acest lucru i se pare în mod constant nepotrivit. El îi şi admiră pe veneţieni, dar îi şi urăşte în acelaşi timp. La sosirea lui Barbarossa pe teritoriul bizantin, el prevede o nouă urgie severă asupra imperiului, dar atribuie vina, în primul rând, politicii duplicitare a împăratului Isaac al II-lea pentru fricţiunile cu germanii, care au avut consecinţe grave, în timp ce nu îşi poate ascunde întru totul admiraţia pentru Barbarossa. În fond, şi Nichita rămâne într-un cadru istoric determinat, de care s-a ocupat deja Psellos. Există condiţiile pentru scrierea unei istorii cuprinzătoare, jocurile lumii politice pe fundal bizantin invită la acest lucru. Totuşi Nichita refuză, cu toate că avea în mod neîndoielnic instrumentele necesare în acest scop. Informaţiile sale cu privire la veneţieni sunt insuficiente în comparaţie cu ceea ce putea relata Procopie referitor la popoarele nordice. Nu există niciun indiciu care să vorbească despre un interes real privind mişcarea naţională din Bulgaria; iar provinciile sudice al imperiului

dispar în ceaţa acestei indiferenţe. La fel ca şi predecesorii săi, Nichita priveşte dincolo de capitală doar cu dispreţ. E posibil să existe circumstanţe atenuante. Iniţiativele pe care le putea lua Procopie, fără a avea idei preconcepute, aşa-zis de pe poziţia istoricului unui *Imperium semper victor*, apar acum adeseori sub forma unei provocări politice, economice şi ideologice; valorile bizantine fundamentale sunt puse sub semnul întrebării în această nouă lume a duşmanilor care pătrund în imperiu. „Barbarul” nu mai stă acum la graniţă, fascinat şi în acelaşi timp lacom, ci s-a strecurat în imperiu şi este puţin dispus să se lase în continuare fascinat. Atitudinea defensivă, amintirea vechii metropole şi apărarea ei rămân cea mai importantă misiune – dar, ca întotdeauna, ea îngustează perspectiva.

Uşor, poate prea uşor, pornind de la această situaţie politică generală, se răspândeşte o literatură în acest scop, care cucereşte toate domeniile posibile. Satira, arta literară măruntă, epistolografia, preocuparea cu literatura clasică, cu o intuiţie filologică deosebit de fină, comparativ cu secolele al X-lea şi al XI-lea, şi înainte de toate, mereu retorica, toate stăpânesc această imagine. Faptul că tocmai discursul, ca *encomion*, pentru împăraţi, prinţi şi înalţi demnitari ai statului este folosit atât de mult nu mai este motivat prin aceea că o astfel de acţiune era cu siguranţă rentabilă şi din punct de vedere financiar. Un motiv este şi faptul că discursul oferea prilejul de a apela la conştiinţa imperială de altă dată, şi că, prin strălucirea vorbelor, se dădea o mână de ajutor pentru depăşirea situaţiilor înjositoare şi a decepţiilor. Pornind de aici, chiar în cadrul discursului, opera artistică clasică în totalitatea ei, cu subtilităţile ei lingvistice, de compoziţie şi posibilităţile ei, putea fi pusă în valoare cu precumpănire

în scopuri politice. Filologia însăşi atinge una din primele ei culmi prin persoane ca Eustaţiu de Tesalonic. Aşadar, comparat cu perioada timpurie, abia dacă se mai simte aici vreo incertitudine, pe de altă parte mult mai puţin din vechile mituri; modurile de abordare au devenit raţionale, adică procesul de formalizare este dus până la capăt, ceea ce lasă fără obiect dificultăţile de altă dată ale Ortodoxiei. În sens metaforic, mitul poate fi descoperit şi în secolul al XII-lea. Puterea dominatoare a Ortodoxiei este pusă sub semnul întrebării; ca de exemplu într-o uşoară ironie din satira lui Timarion, şi totuşi destul de decisivă, încât să îi înfurie pe ortodocşii de mai târziu. Un Halpucheir îşi încearcă talentul într-o *Dramation*, al cărei erou dominant, foarte neortodox, este Tyche, zeiţa norocului. Renaşterea din secolul al XII-lea, adusă de Produs, nu ne lasă să întrevedem nimic bun. Mai importantă decât aceste mici raze de lumină trecătoare mi se pare construirea unei lumi, desigur iluzorie, dar fără vreun dor autentic după scopul pierdut al vieţii, de neconceput pentru viaţa sentimentală din lumea antică târzie, încastrată într-o lume mistică şi în care le făcea într-adevăr plăcere autorilor din secolul al XII-lea să se plaseze sub forma unei naivităţi păgâne, adică a romanului clasic de dragoste din secolul al XII-lea. Probabil a fost puţin citit – ceea ce poate fi pus la îndoială dacă ne luăm după numărul de manuscrise – dar pentru cei care l-au putut citi această întreprindere nu prea aducea daune autorilor. Unul dintre autori, Constantin Manase, reuşeşte să ajungă pe scaunul episcopal, ca odinioară legendarul Heliodor. Dacă ne gândim că „frivolitatea” păgână şi-a găsit adăpost şi în *Progymnasma* – într-un alt loc s-a făcut deja referire la istoria Pasiphaei – atunci se observă că aceste romane nu pot fi analizate separat. Oricât de multe particularităţi

artistice s-ar putea găsi în ele, este greu de crezut că ele au fost concepute doar de dragul aspectului artistic şi filologic. Probabil că este fără relevanţă, dar dacă în aceste romane se încearcă să se prezinte indirect o imagine nouă – veche – a omului, atunci la aceasta se poate adăuga faptul că, exact în secolul al XII-lea, imaginea hagiografică a omului nu prea mai este cultivată, dacă este să o comparăm cu acea din secolele al EX-lea şi al X-lea.

S-a insistat asupra faptului că această literatură a secolului al XII-lea, văzută în ansamblu, este mai puternic ancorată în concret, faţă de stilul din primele etape ale artei scrisului din Bizanţ, deoarece ea iubeşte descrierea, detaliul pitoresc şi pentru că autorul se ascunde mai puţin în spatele operei sale decât o făcea înainte; şi mai departe, pentru că simţul pentru anecdotă şi umor îşi găseşte mai mult spaţiu, dar şi simţul critic. Bineînţeles, există mult adevăr în toate acestea şi, chiar dacă este adevărat, aceste noi caracteristici se explică tocmai prin nesiguranţa generală a vremii, prin provocarea valorilor fundamentale bizantine etc. Poate cea mai puternică dovadă în acest sens este apariţia unei literaturi în formă populară. Poetul cerşetor din acele timpuri foloseşte cu măiestrie limbajul, combinând limba cultă cu ceva ce se apropie de limba populară. Astfel, el nu netezeşte doar drumul limbii populare spre literatură, ci, în mod evident, el se poate baza şi pe interesul cercurilor imperiale. Motivarea ţinteşte spre viitor; dar în acelaşi timp, ea este de neimaginat fără o perspectivă mai largă a literaţilor faţă de ceea ce este demn de tratat – un orizont care cuprinde acum în creaţie întreaga viaţă concretă, nu doar a castei literare propriu-zise, ci şi aceea a oamenilor simpli din popor.

Pătura care se ocupa de literatură nu a fost până la

această dată atât de cuprinzătoare ca în acest secol al XII-lea. Marea hagiografie este aproape în totalitate în mâinile prinţilor şi prinţeselor şi a înalţilor demnitari ai Curţii şi administraţiei imperiale. Cei din urmă au o atitudine critică, ceea ce permite o privire asupra întregului ansamblu, lucru valabil mai mult în privinţa lui Ioan Zonaras decât a lui Nichita Choniatul. Alături de aceste opere de relatări istorice pragmatice se află şi un model nou, ce primeşte consistenţă prin cronica lui Mihail Glyka, care, asemenea operei în limba populară, trădează un interes deosebit pentru mentalitatea unui bizantin pentru care particularităţile (*formaţia*) educaţiei clasice nu mai reprezentau chiar totul, ci doar o parte din interesele sale. împăraţi, principi şi prinţese apar acum mai mult decât înainte în calitate de mecena. „Didascaliile" Hagiei Sophia şi altele asemenea se grăbesc acum să promoveze o nouă apreciere speculativă asupra învăţăturilor Ortodoxiei – fără prea mare succes, pentru că teologia a renunţat mult prea mult la o propedeutică filosofică aprofundată. Poeţi ca Teodor Prodromitul iau în derâdere toate slăbiciunile omeneşti posibile – oricum nu doar slăbiciunile propriei caste. Chiar mai accentuată decât înainte, preocuparea pentru literatură este încă expresia concepţiei generale a societăţii bizantine. Nu faptul că se expune la pericol, ci faţă de situaţia politică şi economică precară a imperiului, jocul cu muzele primeşte semnificaţia unui „totuşi" – dacă se admite sau nu acest lucru, într-adevăr, dar şi a unui refugiu în irealitate.

Prin pierderea Constantinopolului şi a altor teritorii din imperiu în favoarea „latinilor", apare marea ruptură, ultimul proces de decădere, care nu mai poate fi remediat. 1261 nu reprezintă o însănătoşire adevărată; cuceririle împăraţilor de la Niceea şi ale împăratului Mihail al VIII-

lea rămân limitate nu doar o perioadă de timp; ele suprasolicită *a priori* potenţialul. Curând, singurii factori determinanţi ai politicii bizantine devin duşmanii de odinioară ai teritoriului imperial, italienii, catalanii, cei din familia Anjou, turcii. Este vorba despre simpla supravieţuire. Faptul că această luptă pentru existenţă s-a mai purtat două secole trebuie pus, mai degrabă, pe seama lipsei de unitate între duşmani, decât pe seama puterii bizantinilor. Apărarea bizantină decade în totalitate; negoţul se află aproape exclusiv în mâini străine, iar aprovizionarea Constantinopolului depinde adeseori de bunăvoinţa duşmanilor. Pe lângă aceasta, se dizolvă şi vechea idee de monocraţie imperială bizantină. Sigur că nu în teorie, dar *de facto* intervine parţial un sistem de apanaje, legat de dinastiile domnitoare, în parte chiar dincolo de ele; un lucru care se conturase deja mai devreme în aşa-numitul *sistem pronoia*, dar care a atins acum punctul său culminant sub forma de secundoşi *tertio-geniture* quasi-suverane. Este nevoie de toată atenţia în judecarea acestui fenomen. Se vorbeşte cu uşurinţă despre tendinţe centrifugale, unde cuvântul „refugiu” te duce cu gândul la dizolvare şi decădere. Totuşi, abia de curând s-a făcut referire la faptul că relativa declarare a independenţei unor teritorii rămase în imperiu era mai importantă pentru existenţa pe mai departe a întregului decât predicarea permanentă a vechii ideologii imperiale iluzorie despre „forţa centripetă”. În orice caz, au apărut şi premisele unor noi centre şi pentru literatură.

Această literatură reacţionează cu sensibilitate faţă de relaţiile politice. Totul arată ca şi cum şocul anului 1204 ar fi anulat pe deplin bucuria secolului al XII-lea, privind experimentul literar. Literatura imperiului niceean se

întoarce la slujirea aproape exclusivă a monopolului vechilor imagini, cu amprentă clasică, care trebuie înţeleasă efectiv ca slujire în vederea restaurării strălucirii de altă dată, după care nu s-a oftat doar între 1204 şi 1261, ci s-au depus eforturi pentru a fi readusă la viaţă – cu cât mai repede, cu atât mai bine. Era vorba de a menţine prezent, cât mai mult posibil, marele trecut. Anul 1261, odată cu recucerirea Constantinopolului, părea a fi adus o primă realizare a visului. Dar aparenţa era înşelătoare. Ocuparea Constantinopolului a agravat numai situaţia precară şi a adus la noi capitulări, fără posibilitatea depăşirii lor. Nu mai era posibil să te izolezi, situaţie oferită oarecum de Niceea. Acest lucru a fost valabil pentru atitudinea generală asupra vieţii, pentru politică şi economie, la fel şi pentru literatură.

Literaţii trebuiau să se supună unui proces de învăţământ, proces ce se mişca în diferite direcţii. Putem face aici doar unele aprecieri indirecte. Preocuparea cu Antichitatea clasică ajunge acum la unii reprezentanţi ai filologiei la un grad uimitor al ştiinţificului. Ici şi colo se apropie şi de ţeluri umaniste, după cum sunt imediat preluate şi prelucrate mai departe de Apus, pentru a ajunge la un nou procedeu, αρετή, a calităţii propriu-zise a Antichităţii. Deoarece mai suntem încă înclinaţi spre a câştiga din această αρετή un tipar de comportament foarte practic pentru existenţa cotidiană propriu-zisă şi, în primul rând, pentru 7 ioayuaâa, adică a câştiga în viaţa publică şi politică, se impune pe neaşteptate critica în scop de comparaţie. Oricât ar fi Antichitatea de luată în serios, ea este totuşi relativizată, în măsura în care ea nu mai poate fi văzută *en bloc* ca obligatorie. Cel mai bun exemplu rămâne Teodor Metochitul, cancelarul imperial cu relaţiile sale deteriorate din activitatea politică. Dar tocmai pentru

că el relativează situaţia, curentele Antichităţii, de care el se cramponează cu toată forţa, apar în prim-plan tot mai pronunţat. Însă înainte de toate, Metochitul realizează că de privirea aţintită asupra Antichităţii se leagă primejdia ca posibilele valori umane, prezente altundeva, să fie trecute cu vederea, şi în felul acesta imaginea generală să apară limitată. Nu ştim cât de mult s-a gândit Metochitul în acest context la Apusul latin, la cultura şi literatura lui. Dar acest Apus a cerut între timp să-şi spună cuvântul în mod insistent, nu doar prin forţă militară şi comerţ, ci şi pe planul gândirii, al filosofării şi scrisului. El nu mai putea fi trecut cu vederea de-a lungul timpului, pentru că a devenit agresiv. Oricare ar fi fost scopul marelui filolog Maxim Planudes prin traducerile sale din Cicero, Ovidiu, Augustin, numai pentru faptul că un reprezentant atât de clasic şi specific al literaturii bizantine întreprinde aşa ceva, este un semnal de mare valoare. În fine, Dimitrie Kydones şi fratele său, Prohor, precum şi alţii care îi urmează, reprezintă acest proces de asimilare deosebit de impresionant. Dimitrie îşi doreşte o *renaissance* spirituală; nu există nicio îndoială. El ştie că scolastica latină poate juca un mare rol şi, nu în cele din urmă, pentru că a pus noi temelii vechii comori a gândirii greceşti, căreia grecii înşişi i-au acordat prea puţină importanţă de-a lungul a mai multe secole. Dar trecând peste aceasta, el vrea să rămână cu orice preţ bizantin. Tragedia constă în aceea că aşteptata contribuţie a scolasticii la o *renaissance* spirituală era văzută de opozanţii lui Kydones în primul rând în domeniul teologiei ortodoxe şi nu în cel al filosofiei. După părerea mea, Kydones a făcut prea puţin pentru a preîntâmpina această îngustare a punctelor de vedere. Palamismul şi opoziţia împotriva dogmelor latine au devenit în felul acesta antipozii propriu-zişi, iar bătălia a

fost pierdută de Kydones, pentru că acum nu mai era vorba de metode de gândire, ci de loialitate sau neloialitate faţă de clişee moştenite şi îndrăgite. Posibilităţile, care totuşi mai existau, le-a reprezentat George Scholarul încă o dată, într-un mod exemplar, înainte de căderea finală. Dar în cele din urmă a ajuns şi el în curentul acestei alternative de loialitate şi neloialitate şi s-a decis pentru cea dintâi. Din controversa asupra noilor modele şi metode de gândire, din *discours de la méthode* a apărut problema discutabilă a loialităţii patriotice, a unei loialităţi cu orice preţ.

Un proces de îndoctrinare cu rezultate diferite are loc şi în cazul islamului. El este de fapt şi pe mai departe puternicul instrument spiritual al cuceritorilor sălbatici, care ameninţă Bizanţul, ceea ce a fost recunoscut, cel puţin parţial – în orice caz de împăratul de mai târziu, Manuel al II-lea şi poate şi de împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino – că în această credinţă nu era vorba doar de un ghiveci de superstiţii, uşor de dat în vileag, cu tentă religioasă, după cum doreau să acrediteze polemiştii bizantini din primele veacuri, ci de ceea ce a iscat, mult mai mult decât era nevoie, o puternică dispută. Şi se stârneşte această dispută. Un progres inimaginabil faţă de secolele trecute, dar şi un semn şi al unei noi *apertura* spirituale, ce se face remarcată şi în alte domenii.

Participarea la disputele vremii – fiind vorba de o perioadă în esenţă controversată – este enormă. Este demn de remarcat faptul că în ultima perioadă, în domeniul teologiei, care a creat de fapt şi terenul pentru toate controversele din filosofie şi *Weltanschauung*, numărul polemiştilor, în comparaţie cu reprezentanţii tuturor celorlalte ramuri ale scrierilor teologico-religioase ale hagiografiei, până la dreptul canonic, a crescut de la

aproximativ 13%, în vremea Comnenilor, până la un mai puţin de 50%. Există participanţi din toate clasele: simplii monahi şi patriarhi, diaconi şi episcopi, împăraţi şi cancelari, filologi şi istorici. Hagiografia însăşi rămâne în mâna cercurilor din preajma Curţii; acum ia cuvântul şi împăratul Ioan al VI-lea, care vorbeşte mai mult decât necesar. Filologia este mai puţin apanajul directorilor de şcoală săraci, care reprezentau mai înainte grosul, decât în mare parte al unor membri de vază ai societăţii. Aceasta înseamnă că totuşi, chiar şi într-o perioadă critică, creaţia literară însemna o integrare deplină în societatea bizantină – cea mai de seamă continuitate pe care de fapt o poate prezenta istoria bizantină.

Alături de literatura cultă îşi face apariţia o literatură mult mai categorică şi mult mai stăpână pe sine, într-un stil popular, mai întâi într-un mod deosebit de convenabil în romane de dragoste şi de aventuri, care nu se mai jenează ca, ici şi colo, să preia împrumuturi bogate din materialele apusene, chiar dacă este vorba ocazional doar de cei ce se întorc la comoara povestirilor greceşti. În paralel apar persiflările, fabulele, satirele şi parodiile, care se emancipează faţă de producţiile de castă din vremurile de dinainte. Autorii rămân în marea lor majoritate anonimi; din ceea ce înţelegea bizantinul clasic prin cultură ei deţineau de fapt doar fundamentul primar, însă riscau şi nu de puţine ori dădeau greş. Dar se aventurau şi la vechile materiale ale mitologiei greceşti, unde se vedea clar că ei cunoşteau în cel mai bun caz câteva nume şi unele mituri importante. Din ele au alcătuit istorioare, care satisfăceau întru totul preferinţele cititorului simplu şi astfel nu dăunau conştiinţei istorice a grecilor.

Încă o mică referire la „mit”. În acest context filosoful George Gemistos Plethon, ultimul dintre filosofii

bizantini, se află preponderent într-o poziţie extremă – dar nu singur. El nu mai este impresionat doar de anumite reprezentări etice ale islamului, astfel că le contrapune, într-un mod polemic, valorilor creştine, ci iese într-o oarecare măsură cu conştiinţa încărcată din acea zonă difuză, din acea zonă ambivalenţă, în care un creştin este încântat de mult mai multe aspecte decât de frumuseţile formei antice, totuşi fără a renunţa la creştinismul său. Plethon s-a aruncat peste bord; a renunţat la el în interesul existenţei pe mai departe a imperiului, pentru că vede o garanţie doar în întoarcerea la o anumită păgânătate, consolidată filosofic prin ideea predestinării. Şi totuşi nu este vorba aici doar de constatări raţionale; Plethon vrea să pună bazele unei religii, iar el nu speculează doar referitor la ierarhia zeităţilor reabilitate, ci le proslăveşte în imnuri exaltate. Dacă teza că o astfel de reacţie nu este o simplă coincidenţă, după cum se presupune, la o fiinţă obişnuită, ortodox până în măduva oaselor este valabilă, atunci este recomandat a se cerceta mai cu atenţie unele tendinţe mitice, care, după părerea mea, par a putea fi stabilite înainte de perioada sa.

Pură desfăşurare istorică sau monolit? Nu cred că mai există vreo îndoială. Acest lucru nu afirmă că lipseşte continuitatea (*Continuam*). Am făcut deja referire la unul dintre aspecte, integrarea literaturii în societate. Un aspect al continuităţii este şi ideea imperială, bineînţeles cu semnificaţie oscilantă şi motivări reale oscilante; în orice caz, propaganda sa este continuă. Continuă este şi tendinţa sa către valorile culturale clasice, dar se pierde legătura cu perioada târzie, ceea ce afectează importante zone ale societăţii. Tocmai contrastul continuităţilor faţă de schimbările şi secvenţele de necontestat ar putea fi interpretate ca instructive pentru înţelegerea întregului

fenomen Bizanţ. Aspectele de continuitate simt mai degrabă instrumente de evaluare decât *themata*, ele sunt stil şi atitudine socială, şi tocmai ele sunt cele care interzic dizolvarea istoriei Bizanţului în istoria popoarelor care vieţuiesc pe teritoriul lui.

Poate că de-a lungul acestei călătorii prin întregul mileniu este condamnabil faptul că am vorbit foarte puţin despre economie, despre progres şi decădere, tot atât de puţin despre situaţia economică a oamenilor din literatură, ca efect al fluctuaţiilor economice ale imperiului. Deoarece tot ce am citit până acum, referitor la istoria economică bizantină, nu m-a prea convins. Este limpede că marile procese de decădere politică sunt puternic legate de eşecuri economice şi reciproc, includerea de noi teritorii în imperiu a adus cu sine şi includerea de noi pieţe. Dar de fapt ce ştim despre această economie? îndelunga stabilitate a *aureus*-ului constantinian, *nomisma de aur* de mai târziu nu pot fi, fără alte comentarii, egalate cu o prosperitate economică la fel de durabilă, pentru că rămâne deschisă întrebarea în ce măsură s-a epuizat semnificaţia lui *nomismas* în valoarea unui simbol sau într-o unitate de măsură şi în ce măsură a exercitat funcţia unei unităţi monetare moderne. A fost *nomisma* în plăţile zilnice mijlocul obişnuit, sau servea doar statului, ca de exemplu la plata tributului către străinătate, la mita sau la plata demnitarilor săi de cel mai înalt rang? Este clar precizat că relaţiile comerciale bizantine externe au jucat un rol important. Dar cine se încumetă să se apropie de problemă şi să vorbească despre volumul acestui comerţ şi despre cercul acelora care aveau profituri din acesta? Sigur că din secolul al XII-lea vedem mai limpede, dar chiar şi atunci pentru referinţele noastre rămâne deschisă problema relaţiei dintre prosperitatea privată a scriitorului

şi prosperitatea imperiului. Problema este deosebit de complexă şi a proiecta categoriile relaţiilor moderne înapoi spre epoca bizantină, ar duce cu greu la cunoştinţe valabile. Este posibil să fie o lege universal valabilă, că perioada de înflorire a unei literaturi a întârziat întotdeauna într-o oarecare măsură, în comparaţie cu înflorirea politică şi economică. Este ispititor ca acest lucru să fie verificat în cazul Bizanţului, dar şi aici rămân destule elemente de nesiguranţă. Problema productivităţii literare a bizantinilor este într-un anumit mod legată de totalitatea transmiterii manuscriselor, ceea ce deschide uşa îndoielii pentru anumite perioade, dacă cunoaştem multitudinea operelor produse, dar ne face să ne îndoim şi de faptul dacă nu cumva principiul selecţiei, în special al furnizorului principal de codice bizantin, şi anume al mănăstirii bizantine, nu duce la distorsiuni.

Succesul unei producţii literare este înţeles astăzi, spus oarecum indecent, prin numărul cărţilor vândute, în felul acesta, printr-un element pe deplin inutil în ceea ce priveşte Bizanţul. A primit vreun autor bizantin, al cărui manuscris a fost copiat, vreun onorariu pentru acesta? Dacă da, atunci documentele nu spun nicio vorbă despre acest lucru – în orice caz după câte ştiu. Am impresia că de fapt răspunsul este nu. Cert este că nu sunt introduse pasaje cu referire la preţul cărţilor, respectiv la costurile pentru apariţia lor. Ei dau preţul pergamentului şi plata copistului, dar nicidecum „onorariul autorului”, ceea ce de fapt nu spune nimic, pentru că este vorba în cazurile cunoscute de noi despre clasici sau texte liturgice şi altele asemenea, pentru care nu intra în discuţie un astfel de onorariu. Literatul bizantin depindea în existenţa sa de cel care dădea comanda şi de mecena, dacă nu dispunea el însuşi de un venit destul de mare, ceea ce i-ar fi uşurat

renunţarea la onorariu. Mecena făceau după aceea o singură plată pentru opera livrată, care le era dedicată, şi dacă erau destul de influenţi, poate îi făceau rost autorului sărac de o sinecură, ceea ce îi oferea o situaţie acceptabilă. Dacă se încearcă a se socoti (absolut cu aproximaţie) numărul posibililor mecena în comparaţie cu numărul literaţilor săraci, care ne sunt cunoscuţi – unde cifra cea de pe urmă poate fi uşor întreită – atunci probabil că ar reieşi că mecena predominau din punct de vedere numeric – şi aceasta şi pentru că interesul literar, chiar dacă era vorba doar de reputaţia de promotor al literaturii, era un lucru mai important în Bizanţ decât în alte culturi şi epoci asemănătoare. Totuşi mai important ca mecenatul mi se pare a fi faptul concret că, în mod evident, majoritatea acelora care se ocupau de problemele literare, fără a putea trăi decent din această activitate, au practicat scrisul ca o a doua meserie. Ei sunt în majoritatea lor prezentaţi ca gramatici – această poziţie avea în mod evident o legătură nemijlocită cu aspectul filologic al acestei literaturi – sau ocupau o poziţie în administraţia bisericească sau au găsit adăpost într-un birou al statului. Se pare că nu le mergea deosebit de bine, dar nu sufereau de foame. Prin aceasta nu vreau să neg pur şi simplu prezenţa unui proletariat literar, a mult-numiţilor poeţi cerşetori bizantini. Dar privind mai îndeaproape, adică dacă vrem să dăm nume, ne putem descurca lesne doar cu degetele unei mâini.

Texte alese Constantin cel Mare

ŞI ÎNCEPUTURILE ORTODOXIEI POLITICE

Scrisoarea împăratului către episcopul alexandrin, Alexandru, şi adversarul său dogmatic. Arie.

Text aflat la Eusebiu, Vita Constantini //, 64 – 72

Dumnezeu este mărturia mea, El, Mântuitorul a toate, ajutător grabnic în lucrarea mea, îmi este martor că

am urmărit două scopuri în toate câte din necesitate le-am luat asupra mea. În primul rând, am dorit să aduc poziţia religioasă a tuturor neamurilor spre o atitudine unitară, şi în al doilea, să redau tărie şi rezistenţă trupului atât de puternic lovit al oikumenei noastre. În decursul timpului mi-a devenit limpede că pentru prima misiune era nevoie de o analiză şi hotărâre lăuntrică, în timp ce pentru rezolvarea celei de-a doua am încercat să mă folosesc de puterea militară. Eram convins că dacă îmi va reuşi să-i unesc pe slujitorii lui Dumnezeu, conform dorinţei mele şi ca urmare a rugăciunilor mele, atunci şi relaţiile politice se vor îmbunătăţi în armonie cu situaţia religioasă. Dar întrucât o nebunie de nesuportat a cuprins întreaga Africă – vinovaţi de aceasta erau aceia care, cu uşurinţă condamnabilă, au scindat slujirea lui Dumnezeu în mod deschis în diferite denominaţiuni – am hotărât să vindec această boală prin delegarea unora dintre voi ca să ajutaţi la îndepărtarea acestei dezbinări, negăsind un alt mijloc mai eficace decât îngenuncherea duşmanului lumii, care şi-a îndreptat teroarea sa nelegiuită împotriva sfintelor voastre adunări. Cu alte cuvinte, din inima Răsăritului vine puterea luminii, legea misiunii sfinte, cu ajutorul harului lui Dumnezeu; şi această lumină a aruncat sfânta sa rază asupra întregii oikumene. Trebuia să cred că veţi fi conducătorii popoarelor spre mântuire. După marea victorie şi deplinul triumf asupra duşmanului, aceasta a fost prima mea intenţie.

Dar, tu, minunată şi dumnezeiască providenţă, cât de mult mi-a putut fi rănită urechea şi, chiar mai mult, inima, că trebuie să aud că la voi, de la care ceilalţi nădăjduiesc să afle vindecare, dezbinarea este şi mai adâncă decât în Africa, iar necesitatea îndepărtării răului este şi mai mare. Când am cercetat motivul şi obiectul dezbinării, a ieşit la

iveală faptul că pretextul este neimportant şi nepotrivit unei astfel de înverşunări, lucru care m-a împins să scriu această scrisoare: apelez la cutezătorul vostru simţ al solidarităţii şi chem providenţa să-mi fie alături în această chestiune. Iar eu însumi sunt gata să readuc pacea prin arbitraj. Căci cu sprijinul lui Dumnezeu, chiar de ar putea fi un prilej mai sever de discordie, nu este prea greu ca într-o chestiune atât de importantă să se ajungă, prin încredere, la o atitudine unitară a celor implicaţi, ca fiecare să se întoarcă la ceea ce este mai bine, cum se poate ca în acest caz, când este vorba de un motiv minor şi destul de ieftin, să nu mi se recunoască mie putinţa de a pune iarăşi în ordine această chestiune?

Conflictul, după cum mi s-a raportat, a izbucnit în felul următor: Tu, Alexandru, i-ai întrebat pe prezbiteri ce părere are fiecare dintre ei cu privire la un anumit pasaj din Sfânta Scriptură, mai bine spus, cu privire la un detaliu nesemnificativ al unei probleme. Dar tu, Arie, te-ai opus, fără a judeca, la ceva ce nu trebuia luat în considerare de la bun început sau, dacă era luat în considerare, să-l fi trecut sub tăcere. Aşa s-a ivit discordia, solidaritatea s-a destrămat, poporul sfânt a fost scindat în partide şi despărţit de trupul comun şi unitar. Fiecare dintre voi să-l ierte pe celălalt şi să acceptaţi sfatul bine-chibzuit al împreună-slujitorului vostru. Şi anume ce? Ar fi fost totuşi mult mai bine ca de la bun început să nu puneţi astfel de întrebări şi să nu daţi niciun răspuns celui care întreabă. Nicio lege nu recomandă astfel de întrebări, ele sunt scormonite doar din dorinţa nestăvilită de ceartă. Iar dacă se pun astfel de întrebări doar de dragul exerciţiului filosofic, atunci trebuie să fie doar o preocupare privată, iar ele să nu fie puse în adunări publice şi spre auzul poporului. Cine este suficient de matur pentru a putea

pricepe într-adevăr întreaga greutate a acestor lucruri existente şi extraordinar de complicate şi să le prezinte într-un mod responsabil? Şi chiar de se va găsi vreunul care ar fi în stare, pe câţi din popor i-ar putea el convinge?

Aşa că întrebarea a fost nejudecată şi răspunsul prematur. Ambele părţi trebuie să se ierte reciproc. În această ceartă nu a fost vorba despre un mesaj fundamental al Scripturii şi nici nu se preconizează introducerea unei noi învăţături privind venerarea lui Dumnezeu. Voi sunteţi totuşi amândoi de una şi aceeaşi concepţie, aşa încât încheierea unei păci nu este imposibilă. Iar dacă voi trebuie să vă certaţi pentru mărunţişuri, atunci fiecare dintre voi trebuie să pornească de la convingerea că nu se cade şi nici nu este îngăduit să implicaţi în dezbinarea voastră şi poporul lui Dumnezeu, pe care sunteţi chemaţi să-l conduceţi. Probabil trebuie să aduc pe scurt clarificări şi printr-un exemplu: ştiţi doar că înşişi filosofii, din una şi aceeaşi şcoală, au diverse păreri într-o problemă sau alta. Dar chiar dacă în judecarea particulară a unei probleme ştiinţifice merg pe cărări separate, în ceea ce priveşte învăţătura fundamentală ei rămân la aceeaşi părere. Dacă la ei este aşa, atunci cu atât mai mult se cuvine ca voi, slujitorii marelui Dumnezeu, să păziţi unitatea religioasă. Haideţi să analizăm în mod serios problema şi să decidem dacă este drept, ca din pricina unor probleme mărunte şi neimportante care vă agită să vă porniţi frate contra frate, iar cearta voastră mărunţă şi nefolositoare să ducă la destrămarea, într-un mod dăunător, a comunităţii venerabile. Acest lucru este josnic şi copilăresc şi nu este demn atunci când este vorba de bărbaţi înţelepţi, care sunt preoţi. Haideţi ca, din proprie iniţiativă, să întoarcem spatele acestei ispite diavoleşti. Dumnezeul nostru mare, Mântuitorul a toate, şi-

a revărsat lumina Sa asupra tuturor împreună.

Îngăduiţi-mi, mie, slujitorului Său, încrezător în providenţa Sa, să-mi încununez eforturile: fie ca popoarele lui Dumnezeu să găsească, cu ajutorul meu, prin strădaniile şi sfaturile mele, drumul spre comuniune. Voi toţi sunteţi de o credinţă şi de acord cu semnificaţia doctrinei, iar mesajul Sfintei Scripturi presupune, în toate părţile sale, acelaşi aspect unitar.

Deci, ceea ce a provocat la voi o ceartă nesemnificativă nu are voie să ducă la vreo destrămare şi nici la vreo cădere, tocmai pentru că nu este vorba despre un adevăr fundamental. Nu spun aceasta ca şi cum aş vrea să vă oblig, ca în fiecare caz şi în orice lucru mărunt – şi aici este vorba de aşa ceva – să fiţi de aceeaşi părere. Comunitatea noastră venerabilă poate rămâne nevătămată, unitatea poate fi protejată, chiar dacă ici şi colo există puncte de vedere diferite. Nu gândim toţi întotdeauna la fel, natura şi atitudinile noastre sunt diferite. Dar în ceea ce priveşte providenţa lui Dumnezeu, aveţi aceeaşi credinţă, aceeaşi înţelegere şi una şi aceeaşi concepţie despre Dumnezeu. Iar ceea ce dezbateţi unul cu celălalt în detaliu să ţină fiecare pentru sine, chiar dacă nu puteţi ajunge la un acord.

Redaţi-mi zilele şi nopţile liniştite şi lipsite de griji, ca şi eu să fiu în stare să mă bucur de lumina curată şi un trai paşnic. Ca să vă daţi seama cât de puternic m-a afectat: după ce am ajuns în Nicomidia, am intenţionat să plec de îndată mai departe înspre Răsărit. Eu şi cei care mă însoţesc am convenit deja să ne continuăm călătoria, când m-a oprit vestea cea rea, ca să nu fiu obligat să văd cu propriii mei ochi, deşi atunci când am auzit acestea, nu mi-a venit a crede urechilor. Deschideţi-mi, deci, printr-o armonie reînnoită, drumul către Răsărit, pe care mi l-aţi

închis prin cearta voastră. Daţi posibilitate atât vouă, cât şi tuturor popoarelor să vadă cum mă bucur din nou şi să înţeleagă cum să dea glas, printr-o preamărire generală, mulţumirii ce se cuvine Celui Preaînalt pentru consensualitate deplină şi libertate.

O TEORIE BIZANTINĂ ASUPRA STATULUI

Scrisoarea lui Manuel Moschopulos (secolul al XIV-lea) Editată de L. Levi Studi Ital. Di Filol. Class. 10 (1902) 64 – 68

De la bun început oamenii s-au văzut constrânşi să trăiască împreună pentru că singuri, bazându-se doar pe ei, nu s-ar fi putut descurca. Cum ar fi putut unul singur să fie şi grădinar, şi viticultor, şi cunoscător în toate celelalte sectoare ale agriculturii? Sau fierar sau olar, păstor, brutar, constructor, pantofar sau croitor – toate cele de care are nevoie omul? Aşa că s-a adunat un mare număr de oameni, pentru ca fiecare să ofere cunoştinţele sale altora şi să poată profita de cunoştinţele celorlalţi.

Dar totodată era firesc ca, acolo unde se întâlneau diverse păreri, comunicarea dintre ele să aibă ca urmare controverse şi lupte; oare nu ar fi fost corect în acest context ca firii fiinţei dotate cu înţelepciune să i se găsească şi un remediu? Iar el a fost găsit! Rezolvarea consta în aceea că era numit unul singur, recunoscut ca înţelept sau cu experienţă, în calitate de judecător şi conducător peste ceilalţi, sau chiar mai mulţi. Un aspect este monarhia, celălalt, aristocraţia. Monarhia este cu mult mai bună decât aristocraţia. Când conduc mai mulţi, atunci există primejdia ca unul să se ridice împotriva celuilalt. Prin urmare, situaţia se prezintă astfel: dacă într-o dispută unul sau mai mulţi pornesc împotriva altuia sau pur şi simplu îl supun înşelăciunii, sau cei dintâi plănuiesc altceva de acest fel împotriva colectivităţii sau a

conducătorului colectivităţii, atunci se caută o garanţie pentru a împiedica astfel de posibile situaţii. Ceea ce se desfăşoară în faţa omului poate fi văzut şi poate fi împiedicat. Dar ceea ce nu poate fi văzut şi se petrece în inimă este cunoscut doar de Dumnezeu. Astfel, s-a hotărât confruntarea fiecărui membru al comunităţii cu Dumnezeu, ca prin jurământ să se asigure devotamentul său faţă de ceilalţi. S-a hotărât şi s-a încetăţenit faptul că fiecare trebuie să depună jurământ, astfel încât niciunul să nu apară ca suspect în faţa comunităţii sau a stăpânitorului. Eu numesc acest jurământ – jurământ cetăţenesc. Cine îl depune trebuie să-l şi ţină, fără a aştepta răsplată. Totuşi trebuie să i se permită să aibă posibilitatea de a emigra şi a se stabili cu locuinţa în altă parte, cu condiţia ca aceasta să nu dăuneze patriei sale. Dacă noua sa patrie duce război împotriva patriei sale mamă, atunci are dreptul de a intra în război pentru noua patrie, dar să nu i se permită să dezvăluie vreun secret legat de patria-mamă, ca de exemplu, cursuri de ape ascunse sau altele asemenea, lucruri pe care le-a aflat când încă locuia acolo.

Dar dacă cei ce stăpânesc peste alţii au dorinţa de a se înconjura de oameni care să-i păzească şi să fie de partea lor şi de partea oraşelor şi a satelor, care se opun duşmanilor lor şi le iubesc prietenii, care iau asupra lor primejdii deosebite în război, dar şi în afara războiului, atunci nu au niciun drept să forţeze pe cineva în acest scop. Ei trebuie să ofere recompensă pentru aceasta, după cum o face de obicei cineva din comunitate, care deţine o vie şi pentru aceasta angajează un lucrător. Dar cel care primeşte recompensă pentru aceasta trebuie să-i jure stăpânului că va fi duşmanul duşmanilor lui şi prietenul prietenilor lui. Şi aceasta este ceea ce numesc eu jurământ imperial. Dacă cineva cere un astfel de jurământ fără

recompensă, atunci, după părerea mea, acest lucru este nedrept. Celălalt jurământ trebuie depus de toată lumea care trăieşte într-o comunitate aflată sub puterea împăratului sau într-una care este altfel administrată, conform formei statale şi traiului în comun.

Dacă cineva argumentează că este porunca lui Dumnezeu să nu jurăm, cum poate totuşi cineva să fie fără de păcat atunci când o face? Să fie atent că există şi Cuvântul Domnului care spune: Fiţi în pace! Şi: Cine nu este fără de păcat să arunce prima piatră. Şi: Nu judecaţi ca să nu fiţi judecaţi.

Împărat şi supuşi

Din sfaturile lui Kekaumenos (vezi p. 329)

Din când în când apare afirmaţia că împăratul nu ar fi supus legii, ci el însuşi este legea. Eu, în mod personal, împărtăşesc această părere: orice face el sau orice lege impune, este un lucru bine făcut şi noi îl respectăm. Dar dacă spune: Bea otravă! atunci sigur nu te vei supune; dacă spune: aruncă-te în mare şi porneşte înot! Atunci nu trebuie să faci acest lucru. De aici se poate trage concluzia că şi împăratul este doar un om şi se supune legilor divine.

Doamne Sfinte! Dumnezeu te-a ridicat pe tronul împărătesc şi prin Harul Său, aşa cum se spune, te-a făcut dumnezeu pe pământ, ca să faci ceea ce crezi tu că este bine. Aşa să fie faptele şi acţiunile tale pline de înţelepciune şi adevăr, iar dreptatea să dăinuie în inima ta. Vezi să-i cercetezi pe toţi cu egalitate, dacă îţi sunt aproape sau departe; nu-i trata pe Unii rău, fără temei, în timp ce îi copleşeşti pe alţii cu fapte de binefacere, împotriva tuturor regulilor; mult mai mult, pentru toţi să domnească o justiţie echilibrată. Cel ce greşeşte să fie condamnat după măsura greşelii sale; dacă arăţi milă faţă de el şi îl eliberezi, atunci acest lucru este divin şi

împărătesc. Cine nu greşeşte faţă de tine, pe acela să nu-l ţii de rău, ci din contra, cu atât mai mult să-l promovezi dacă ţi se pare corect.

Dacă auzi despre un nobil că intenţionează ceva rău împotriva Maiestăţii Tale, atunci să nu se strecoare în sufletul tău viclenie şi dorinţa de a-l distruge. Întreprinde cercetări serioase, la început în taină; apoi, când ai ajuns la convingerea că este într-adevăr aşa, să acţionezi împotriva lui pe cale juridică, şi anume, cu toată transparenţa. Dacă îl condamni fără proces, începând cu acea zi, el şi cei care-i sunt devotaţi vor deveni duşmanii tăi.

Dacă faci protospătar un actor sau oricare alt om nevrednic, atunci soldaţii care sunt gata să-şi verse sângele pentru tine nu vor mai putea avea respect faţă de un astfel de rang; la fel se va întâmpla dacă îl vei numi patrician. Notarul tău competent sau secretarul său nu va mai acorda respect în viitor unei astfel de înnobilări. Eu am trăit felurite situaţii de acest gen: judecători care meritau doar batjocură şi totuşi trăiau o viaţă de plăceri, dar şi oameni înţelegători şi competenţi care erau dispreţuiţi de împărat; militari curajoşi de care împăratul nu se interesa şi mincioşi şi fanfaroni, cărora le mergea bine. Suspinam în inima mea şi nu puteam să fiu martorul acestei nedreptăţi.

Străinilor care nu provin din casele domnitoare ale ţării lor să nu le acorzi demnităţi înalte şi nici poziţii de conducere importante. Prin aceasta nu doar te înjoseşti singur, dar şi înalta clasă elină. De exemplu, dacă-l faci pe un englez care vine la tine de îndată *primikerios* sau comandant general, ce onoare mai reprezintă pentru grec atunci când îi încredinţezi o misiune mare? îi transformi pe toţi în duşmanii tăi. Iar dacă se aude în ţara străinului

despre acest lucru, că a ajuns la această onoare şi deţine această poziţie, se va produce o ilaritate generală şi vor zice: la noi nu a valorat nimic; apoi s-a dus în România şi imediat a reuşit. Probabil că în România nu există oameni competenţi şi din acest motiv conaţionalul nostru s-a căţărat atât de sus. Dacă bizantinii ar fi fost oameni competenţi, conaţionalul nostru nu ar fi fost lăsat să ajungă atât de sus. Maiestatea Ta să nu foloseşti scuza: eu l-am promovat pe acest om, pentru ca şi alţii să afle acest lucru şi să vină aici. Acesta nu este un motiv bun. Dacă doreşti, îţi pot aduce câţi străini vrei, care să-ţi slujească pentru o pâine şi o haină.

Să nu-ţi treacă prin minte să foloseşti toate şicanele posibile împotriva oraşului tău şi a provinciilor care sunt sub stăpânirea ta şi nici împotriva armatei; mult mai mult, să fii tatăl tuturor, atunci îţi vor sluji cu devotament. Şi totuşi un individ prost i-a dat următorul sfat împăratului Vasile, plănuindu-i distrugerea: Sărăceşte-ţi poporul! Pentru aceasta te va urî, se va ridica şi va face revoluţie. Nu ai de-a face cu animale, ci cu oameni inteligenţi, care sunt întru totul în stare să vadă limpede dacă le merge bine sau rău.

Să porunceşti curtenilor tăi să nu nedreptăţească pe nimeni, să nu dea dreptate oamenilor răi şi duşmanilor. Rudele tale să-ţi ştie de frică şi să nu aibă dreptul de a face nedreptate. Voiesc, domnul meu, să-ţi povestesc cum a ajuns la catastrofă domnia Paphlagonului. Acest împărat decedat nu a avut părinţi nobili; dimpotrivă a provenit dintr-o familie obişnuită, dar poseda calităţi deosebite. Câţiva linguşitori ştiu să-l laude cum că este de origine nobilă şi se trage dintr-o casă importantă, în realitate el provine dintr-o familie cu totul neînsemnată. Sunt de părere că toţi oamenii sunt copiii unui singur om, anume ai

lui Adam, atât regii, cât şi marii domni şi cerşetorii. Dar am avut deja experienţa ca oameni foarte sus-puşi să devină hoţi, prezicători şi vrăjitori; aceştia sunt pentru mine oameni de sorginte joasă.

Aşadar, împăratul decedat Mihail (al IV-lea) poseda, după cum am spus, calităţi deosebite; dar el avea multe rude de sânge, care erau sărace şi de care se îngrijea ministrul bunăstării. Însă acesta a fost fratele împăratului şi în acelaşi timp administratorul palatului. El voia să-şi îmbogăţească rudele şi le-a permis să-şi scoată câştigul de la alţii. împăratul nu a ştiut nimic despre acest lucru. Aşa se face că pe curierii în misiune şi pe oamenii împăratului, care se aflau în hanuri sau pe drumuri izolate, unde îi puteau întâlni, călătorind pe cal sau pe măgar, îi descălecau şi îi tâlhăreau de tot ce aveau, ca apoi să dispară fără urmă. Prin astfel de fapte, acest bărbat deosebit şi renumit şi-a atras ura, chiar din pricina nedreptăţii rudelor sale. Toţi şi-au jurat să-i extermine familia. Acest lucru s-a întâmplat la scurtă vreme. împăratul însuşi a murit în pace şi într-o stare sufletească înaltă şi de căinţă. După aceea, nepotul său a ajuns împărat. împotriva lui s-a ridicat întregul oraş şi toţi străinii care se găseau în oraş. I s-a reproşat că a expulzat-o pe mătuşa sa, împărăteasa. Astfel, împăratul şi întreaga sa familie au fost exterminaţi într-o singură zi. În locul său a ajuns împărat Monomach, cel care a distrus Imperiul Romanilor şi l-a lăsat să decadă. Maiestatea Ta trebuie să ţină seama de toate acestea. Eu am trăit evenimentul atunci când fostul împărat Mihail era un împărat puternic la răsăritul soarelui, iar în jurul orei trei, doar un individ fără de strălucire, detronat din scaunul său. Nu te îngâmfa, domnul meu, de strălucirea maiestăţii şi să te încrezi şi mai puţin în puterea ta şi nu-ţi băga în cap: cine

poate să mă dea jos de la înălţimea strălucirii mele? O singură lovitură a vremii, spune Grigorie Teologul, şi multe lucruri sunt altfel.

Adu lângă tine un om care are dreptul să te mustre zilnic din pricina discursurilor şi faptelor tale nepotrivite. Nu spune: eu sunt destul de deştept şi cunosc totul. Ştii multe, dar de fapt mai multe nu le ştii!

Ştiu, preaputernice împărate, că natura omului cere linişte. A devenit un principiu de-a dreptul nimicitor, într-adevăr, dăunător chiar, atunci când împăratul nu îşi mai vizitează teritoriile sale de la Răsărit, cred, şi de la Apus, ci stă doar în Constantinopol ca într-o închisoare. Dacă cineva te-ar închide într-un oraş, atunci ai fi nefericit şi supărat. Dar ca să-ţi faci acest lucru ţie însuţi – ce pot să mai adaug aici? Pleacă în teritoriile care se află în stăpânirea ta, cât şi la theme, şi caută să vezi nedreptăţile pe care trebuie să le îndure cei nevoiaşi şi ceea ce întreprind perceptorii trimişi de tine şi cum li se face nedreptate celor săraci, şi pune iarăşi totul în ordine. Ştiu că, din lene, dregătorii de la Curte te sfătuiesc altfel: că nu ar fi bine să faci aşa şi că, prin vizitele tale cu trupe şi gărzi imperiale, ai crea doar inconveniente atât teritoriilor, cât şi themelor. Am meditat asupra acestor lucruri şi pot doar să mă amuz de ele. Înlocuitorul tău, pe care îl laşi la palat şi care guvernează peste supuşii tăi, grecii şi barbarii de acolo, dacă este competent şi energic, va păzi cu devotament şi îşi va îndeplini misiunea. Ce să mai spun? Imperatorii şi împăraţii romanilor au gândit întotdeauna aşa, cum îţi relatez aici, şi de fapt nu numai aceia care guvernează în Roma, ci şi cei din Bizanţ; ca de exemplu, Constantin cel Mare şi fiul său, Constans.

Iulian, Iovian şi Teodosie. Ba erau în Apus, ba în Răsărit, în orice caz doar o scurtă perioadă în

Constantinopol. Dar atunci toate ţările erau în pace, la fel toată Europa şi Libia şi cea mai frumoasă parte a Asiei, până la Euphratesia şi Adiabene, Armenia şi Siria, Fenicia, Palestina şi Egipt, ba chiar şi marele şi mult lăudatul Babilon, toate erau sub stăpânirea romanilor. Din momentul în care indolenţa a venit peste oameni, sau mai bine spus s-a răspândit ca o boală molipsitoare, de atunci nu i s-a mai întâmplat nimic bun Imperiului Roman.

Ortodoxie şi toleranţă

Din lucrarea istorică a lui Nichita Choniatul 213 ş. urm. (van Dieten) în germană de F. Grabler, Coroana Comnenilor.

Grai, 1938, pp. 263 – 268

În ultimii săi ani de viaţă împăratul Manuel I a făcut următoarele: Catehismul conţine printre altele şi o condamnare a Dumnezeului lui Mahomed, căci se spune despre acesta: „El nu a născut şi nici nu este născut” şi că „persistă într-o unitate rigidă”. Manuel îşi pune în gând să şteargă această formulă de condamnare din toate mărturisirile de credinţă pentru catehumeni şi a început cu formularul bisericii Sfânta Sofia. Motivarea sa suna de-a dreptul convingător. Şi anume, el spunea că ocărârea lui Dumnezeu ar fi un lucru supărător pentru mahomedanii care trec la credinţa noastră. Deci, Manuel i-a convocat pe preafericitul Teodosie, patriarhul de atunci, şi pe arhiepiscopii care se aflau în capitală. După un discurs introductiv circumstanţial, el le-a comunicat intenţia sa, dar i-a fost să vadă că toţi i-au respins propunerea, nefiind de acord cu ea. Nimic bun nu poate ieşi din aceasta, propovăduiau ei; propunerea lui Manuel îndepărtează de la adevărata concepţie despre Dumnezeu; această presupusă ofensă ar fi bine plăcută lui Dumnezeu, oricum condamnarea nu îl afectează pe Dumnezeu, Care a creat

cerul şi pământul, ci pe acel dumnezeu nenăscut, nenăscător şi nemişcat, pe care l-a scornit palavragiul diavolesc Mahomed. Într-adevăr creştinii cred într-un Dumnezeu-Tatăl, iar alegaţiile condamnabile şi ridicole ale lui Mahomed ar interzice categoric o astfel de credinţă. În rest, nu ne putem imagina nimic clar sub expresia „unul – nemişcat”.

Totuşi oricât s-ar fi străduit ei, cu toată puterea lor, Manuel a rămas pe poziţie. El a pregătit un text, ca şi cum ar fi fost întocmit chiar de ei, cu ajutorul unor curteni ai săi, mânuitori ai cuvântului, întotdeauna vicleni, căutând mereu avantaje, prin care a luat sub protecţia sa învăţătura nechibzuită – nu aş numi-o totuşi o învăţătură de credinţă – a lui Mahomed şi s-a pornit cu furie împotriva foştilor împăraţi şi clerici, care au îndrăznit, după părerea sa, într-un mod neinteligent şi negândit, să-L dovedească pe adevăratul Dumnezeu printr-o anatemă. Acest text a fost citit în public în Palatul patriarhal. Relatările sale sunau atât de convingător, încât aproape că îi câştigase pe cei din audienţă; iar acel dumnezeu ales de Mahomed, acel unul dumnezeu rigid, oricine ar fi acesta, ar fi fost recunoscut ca Dumnezeu adevărat, dacă nu ar fi intervenit patriarhul cu toată hotărârea sa. El nu a voit să acorde niciun fel de atenţie cuvintelor care duceau spre o nouă învăţătură primejdioasă şi i-a sfătuit pe ceilalţi să fie atenţi la această otravă. împăratul a văzut în asta o jignire enormă la adresa persoanei sale. L-a covârşit pe patriarh cu cuvinte ruşinoase şi l-a numit, atât pe el, cât şi pe episcopi, „nebunia lumii”. Dar a mai aruncat încă o dată nada. Şi-a scurtat textul său detaliat şi l-a rearanjat din punctul de vedere al rigorii şi l-a publicat într-o nouă formă. El se afla atunci în palatul din Damalis, care este numit Skuteri, şi anume datorită aerului bun şi a liniştii de

acolo, căci era deja un om bolnav. La porunca sa au venit acolo, cu vaporul, toţi episcopii şi învăţaţii. După ce au debarcat, de îndată, Teodor Matzuka, unul dintre scribii săi, cu mare trecere la împărat, s-a apropiat de ei şi a început să ţină un discurs înaintea patriarhului şi episcopilor. Boala împăratului, aşa spunea el, nu le permite în acest moment să-l vadă; dar ei trebuie să acorde atenţia lor acestui lucru – şi le-a arătat foile din mâna sa. El le va citi. O foaie conţinea o explicare a dogmei prezente, iar semnarea ei de către episcopi îl preocupa mult pe împărat; cealaltă conţinea o dispută fictivă a împăratului cu patriarhul Teodosie şi episcopii. Explicaţiile împăratului erau dure şi lipsite de fineţe. El ameninţă să convoace un sinod mai larg şi jură să discute această problemă cu papa de la Roma. Ascultătorii erau foarte departe de a se lăsa intimidaţi de el. Arhiepiscopul de Tesalonic, învăţatul şi oratorul Eustaţiu s-a înfuriat atât de tare la cele spuse încât a izbucnit: Ar trebui să am un creier călcat în picioare, dacă l-aş considera pe acest pedofil, pe această cămilă bătrână, pe acest ademenitor spre toată hidoşenia ca pe un adevărat Dumnezeu. Toţi au înlemnit la aceste cuvinte. Teodor Matzuka a rămas o clipă fără cuvinte, cu buzele strânse, apoi s-a întors şi a fugit la împărat. La cuvintele lui Eustaţiu, care i-au fost spuse la ureche, Manuel a urlat din răsputeri. El a început să propună explicaţii circumstanţiale şi a abordat problema cu o răbdare neobişnuită. La scurtă vreme s-a arătat şi patriarhul înaintea lui Manuel şi a rostit cuvinte liniştitoare. El a făcut astfel pentru a-l determina pe împărat să-şi potolească mânia şi să-i ierte lui Eustaţiu ieşirea. Eustaţiu a avut posibilitatea să-şi justifice atitudinea, iar în cele din urmă Manuel i-a spus: Ca om înţelept nu trebuie să rosteşti astfel de expresii urâte şi să

nu te grăbeşti să spui lucruri neruşinate!

După aceea a fost citit textul împăratului cu privire la părerile legate de învăţătura prezentă. Toţi au apreciat-o ca temătoare de Dumnezeu şi, punând problema în mod corect, l-au asigurat că vor semna bucuroşi textul. Adunarea s-a împrăştiat şi participanţii au mers bucuroşi acasă cu convingerea că l-ar fi înfrânt pe împărat prin opoziţia lor; iar acesta s-a bucurat că i-a supus voinţei sale şi prin formularea scurtă a obţinut ceea ce nu i-a reuşit cu prima lucrare amplă.

În ziua următoare, mesageri ai împăratului i-au convocat iarăşi pe episcopi. S-au strâns în reşedinţa patriarhului, pentru a semna textul împăratului conform înţelegerii din ziua precedentă. Dar nu mai erau aceiaşi episcopi. Şi toţi s-au eschivat, pentru că în textul prezentat mai existau expresii discutabile, iar ei doreau ca acestea să fie şterse şi să fie înlocuite cu unele care nu pot fi contestate. împăratul s-a mâhnit din nou şi le-a reproşat că ar fi atât de schimbători şi oscilanţi, ca şi cum nu ar mai avea deloc minte. Abia după o perioadă mai lungă, cu mult efort, ei s-au mai întrunit încă o dată, pentru a elimina din catehism anatema împotriva dumnezeului lui Mahomed şi în locul acesteia să fie introdusă anatema la adresa lui Mahomed şi a întregii sale învăţături, ca şi a adepţilor săi.

Bunic şi Nepot

Discurs al lui Mihail Psellos pentru micul său nepot tipărit de E. Kurtz şi F. Drexl, Michaelis Pselli Scripta Minora /, Milano 1936, pp. 77 – 81

Poate nu te voi mai vedea, micuţul meu drag, fiul sufletului meu, nici în anii adolescenţei tale – fie ca Dumnezeu să-mi îngăduie să mai trăiesc până atunci! –, nici atunci când vei deveni bărbat; căci viaţa mea este spre sfârşit şi se apropie timpul care va tăia firul destinului

meu. Aşa că aştern acum în scris discursul pe care ţi-l adresez şi am adăugat la drăgălăşenia ta înnăscută farmecul propriu cuvintelor. Ar trebui să fiu cu totul lipsit de minte şi raţiune, dacă aş dori în momentul în care sentimentele şi gândirea ta sunt foarte simple şi reprezintă doar pentru mine ceva desăvârşit, cel ce auzi vocea mea şi simţi dragostea mea, cel ce te agăţi de mine şi te arunci în braţele mele şi îmi îngădui să te acopăr cu sărutările mele – ar trebui să fiu fără minte dacă în ceea ce mă priveşte, pe lângă altele, nu aş veni în calea ta cu un dar, pe care îl am din plin, şi anume discursul.

De aceea îţi ofer acest discurs ca un *encomion*, pentru ca odată, mai târziu, când vei fi în stare, să-ţi poţi face o imagine asupra a ceea ce a însemnat bunicul tău în viaţa ta şi cum a fost apreciat talentul său de orator.

Elogiul meu nu vrea nici pe departe să adune argumente ameţitoare, nu doreşte să descopere nimic, pentru a te pune în valoare, ci mult mai mult, vrea să prezinte felul tău, calităţile interioare şi exterioare, calităţi pe care nu le-am observat încă la niciun alt copil mic. Mă pricep la fel de bine ca oricine ca prin simţuri să privesc în suflet ca prin crăpăturile ferestrelor, mai bine spus, să le descopăr în sprâncenele şi ochii tăi. Dar pentru că vorbesc chiar acum despre sprâncene şi ochi: din prima clipă a fiinţării tale, ochii tăi sunt într-adevăr un lucru fermecător, care nu privesc nici permanent în jur, fără odihnă, şi nu sunt nici leneşi şi inerţi, ceea ce ar fi semn al unui caracter slab. O dată sunt nemişcaţi, ca şi cum ar fi cufundaţi în gânduri, altă dată iarăşi se mişcă cu vioiciune, când se anunţă un zâmbet. Nu doar o singură dată am constatat aceste semne – de aceea nu aveam nevoie de un trepied din Delphi sau de vreun extaz bahic! Căci eu le văd dinainte, pentru că descopăr, pur şi simplu, plăcerea în

ochii tăi, ştiu de îndată că vrei să râzi. Şi într-adevăr, îţi mişti buzele, faţa ţi se înroşeşte şi iată că râsul apare. Iar în timp ce ochii tăi oglindesc gândurile tale, sprâncele tale nu rămân pasive, ci dezvăluie ceva din ceea ce se petrece în tine.

Puţin predispus spre a plânge, nu izbucneşti în urlete puternice şi mişcări nervoase atunci când nu este lapte, iar doica nu îţi oferă băutura obişnuită; mai mult, pare că doreşti să intri în dispută cu ea şi să o acuzi de nedreptate şi obrăznicie, atunci când îţi arată o faţă severă. Şi doar pentru ca să atragi de partea ta pe privitor sau pe oricine care poate hotărî în această problemă, laşi câteva lacrimi să curgă şi gura şi ochii caută să-l câştige pe judecător de partea ta. Dar tu eşti înclinat spre împăcare, iar atunci când doica, după ce te-a necăjit, îşi dezgoleşte din nou sânul, atunci schimbi imediat direcţia şi ai ochi dulci pentru cea care te tiranizează. Şi apoi nu sugi la sân ca un însetat sau ca să te saturi, ci numai în mod măsurat, şi ca mulţumire îi dăruieşti doicii o privire prietenoasă şi un zâmbet. Toate acestea nu sunt surprinzătoare pentru bunicul tău: se anunţau deja la mama ta, şi nu este de mirare că ceva din natura celei care te-a născut a trecut şi la tine.

Chiar şi în alte situaţii nu te comporţi ca un bebeluş prostuţ, ci în permanenţă ca unul care ar fi mai vârstnic. Nu ai nici patru luni şi ştii deja să-ţi însuşeşti lucrurile din jurul tău. Recunoşti pe fiecare în parte, ştii când cineva nu arată interes faţă de tine şi ştii şi cine te îngrijeşte, şi astfel împărţi afecţiune sau repulsie. Doar în cazul meu faci excepţie de la această conduită: îmi dăruieşti afecţiunea ta, chiar şi atunci când te strâng prea tare la pieptul meu şi te iau mult prea bărbăteşte în braţe. Atunci când îţi ating mâna dreaptă, îmi dai şi stânga, ca şi cum ai

vrea să împlineşti cuvântul Domnului: tu ştii bine că atingerea porneşte din dragoste, că eu nu lovesc ca să lovesc, ci ca să ajung din nou să mă bucur de farmecul tău natural. Iar când te văd uimit şi nedumerit, atunci îţi dau imediat deoparte păturica, te ridic şi te leagăn în aer, iar tu eşti iarăşi foarte fericit.

Nu poţi suferi deloc scutecele, iar când doica te scoate din baie şi vrea să te înfeşe, cu braţele întinse de-a lungul trupului şi picioarele strânse, atunci imediat te strâmbi şi nimic nu te poate abate de la pornirea ta. Nu găseşti niciun fel de plăcere în această închisoare. Dar atunci când scutecele sunt iarăşi îndepărtate, atunci nu mai ştii de bucurie, privirea ta devine mai veselă, zâmbetul tău este mai dulce, mânuţele tale se mişcă încolo şi încoace şi dai puternic din picioare. Ţi-ai dezvoltat de timpuriu, conform originii tale, simţul pentru lucrurile frumoase din lume. Când mama îţi aşază o căciuliţă frumoasă sau o haină minunată, atunci te învârţi mândru în toate părţile.

Plăcerea ta pentru baie nu este doar ca aceea a unui bebeluş, într-adevăr mai este şi oarecare hotărâre. Nu pentru că ar fi datoria mea să îţi fac baie, ci ca să îţi fac plăcere la băiţă şi să mă bucur de sănătatea şi veselia ta, o fac de multe ori şi astfel devin iarăşi copil. Mă aplec peste cadă, iar pe tine te bucură, sau apa este un pic prea fierbinte: pe scurt, mă cuprinzi cu braţele tale, mă ţii tare şi îngăimi ceva.

Trupul tău – fie ca niciodată să nu fie atins de priviri rele – este foarte frumos, membrele bine proporţionate, un adevărat dar al naturii, părul creţ şi blond, capul frumos format, gâtul lung şi liber şi toate celelalte în armonie, ca să nu mai menţionez şi alte amănunte.

Să fii fericit toată viaţa! Pentru aceasta nu mai pot

face nimic, dar începutul este promiţător. împăratul şi împărăteasa s-au certat cine să te scoată din apa botezului. Şi se înţelege că a câştigat genul feminin. Ai fost adus la palat şi împărăteasa te-a luat în braţe, te-a dezmierdat şi, după ce a terminat, te-a pus pe patul împărătesc, ca şi cum simţea că erai prea greu. Apoi te-a înapoiat mamei tale şi i-a dăruit bijuteria pe care tocmai o purta – o onoare imperială, mai mică decât s-ar fi cuvenit genului tău masculin, dar mai mare decât s-ar cuveni vârstei tale.

Acesta este deci *encomionul* pe care l-a compus bunicul tău pentru tine. Nu este încheiat – dar nici tu nu eşti complet încă, tu, perlă însufleţită, comoara sufletului meu. Dar când vei ajunge să îţi foloseşti mintea, când vei şti cine a fost bunicul tău şi cum s-au desfăşurat primii tăi ani, atunci creează-ţi imaginea, exersează cumpătarea, cinsteşte-ţi părinţii, respectă-i pe educatorii şi profesorii tăi şi dedică-te, înainte de toate, activităţilor spirituale; prin aceasta am adus şi eu onoare asupra mamei şi familiei tale. Fie ca să ai tot ce-ţi doreşti, dar în primul rând educaţie şi un simţ spre înţelegere. Numai aşa sufletul îşi găseşte drumul său spre frumuseţea proprie şi spre înţelegerea tainelor celor mai profunde.

Acestea le-am scris pentru tine, în timp ce te ţineam în braţe şi te acopeream cu sărutări neostoite.

Pasiphae şi Taurul

„Progymnasma” clericului Nichifor Vasilache (secolul al XII-lea)

Mitul spune: PASIPHAEy fiica zeului soarelui.

S-A ÎMPREUNAT, PRIN INTERMEDIUL UNEI VACI DIN LEMN, FĂCUTĂ DE DAIDALOS, CU TAURUL CRETAN TRIMIS DE POSEIDON.

Publicată de A. Pignani, Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici 8 – 9 (1971 – 1972) 306 ş. urm.

Ce îmi este dat să văd, voi, zeilor, cât de măreţ este ceea ce mi se întâmplă! Ochii mei sunt orbiţi de strălucitoarea figură a unei vite, un taur gata de împerechere, afrodiziac, demn de toată iubirea, ca Pluto, s-ar putea spune, zâmbind plin de iubire, ca Afrodita, şi cu ochiul strălucitor al lui Eros. Din ochii săi picură dorul de iubire, nu se comportă ca un sălbatic, nu mă priveşte încruntat de sus până jos, ci ca un tânăr care este supus graţiilor şi Afroditei. Pe faţa sa străluceşte vrajă şi în ochii săi, dragostea. Se pricepe la frumuseţe şi pentru că el însuşi este frumos, o ştie foarte bine. Mişcându-şi uşor gâtul, el se plimbă plin de importanţă, trecând printre arbori cu mişcări de dans şi la pas. Aşa trebuie să fi creat Zeus primul taur, când Prometeu a creat primul om; mult mai mult, chiar Zeus trebuie să se fi transformat într-un astfel de taur, atunci când a plecat să o răpească pe Europa. Peste acest taur străluceşte o lumină divină. Când văd lumina soarelui pe faţa sa, trebuie să cred că este unul dintre taurii zeului soarelui şi sunt pline de uimire. Strălucirea stelelor din ochii săi mă face să cred că aparţine imaginii stelare a taurului de pe cer. Îi văd cornul, un semicerc desăvârşit, imaginea exactă a semilunii şi părerea mea este că el vine de la carul zeiţei lunii. Probabil s-a eliberat singur din jug, desprinzându-se de celelalte animale de tracţiune şi se plimbă aici pe pământ, purtându-şi frumuseţea spre a fi văzută, şi îşi arată puterea, aşa că acum carul zeiţei şchioapătă şi mai târziu apare şi dispare cu întârziere. Aşadar, Endymion şi jocul cu zeiţa lunii? Un alt argument, un mit născut din neştiinţă! Acest taur este un zeu printre vite, cred că egiptenii îl numesc Apis şi îl venerează. Iar acum a venit la noi, pentru a dovedi nefertilitatea acelora şi a noastră.

Aşa că vino la mine, cel mai frumos dintre toţi taurii,

vino şi înconjoară cu tandreţe pe cea iubită, şi iubeşte şi o fiinţă omenească! Vreau să scot strigătul de iubire al animalului, iar tu să răspunzi acelui strigăt. Atunci când plâng să mă mângâi cu o săritură delicată. Când doresc să fiu îmbrăţişată, apleacă-ţi uşor capul: să-mi fie semnul unui sărut. Vreau să-ţi pun la dispoziţie toate lanurile de porumb; poţi să alergi acolo fără a întâlni vreo opreliştе şi să te dedai plăcerii în deplină libertate. Îţi dăruiesc toate turmele ca să fii stăpânul tuturor taurilor de pe insulă, dacă te laşi prins sub stăpânirea zeului iubirii.

Nu mă ruşinez de această iubire, ca şi cum ar fi ceva nenatural. Şi Europa a iubit un taur şi o altă fată un armăsar; dar, ca şi în cazul meu, era ceva nenatural pentru amândouă, chiar dacă în spatele unuia se ascundea Zeus, iar în spatele armăsarului, Poseidon. Amândoi şi-au scos masca în pat şi atunci fetele i-au recunoscut pe Zeus şi pe Poseidon. Iar acum zeul joacă jocul iubirii printr-un taur, dar camera nupţială va pune capăt acestei mascarade şi iubitul va fi făcut cunoscut.

Dar ce îndrug aici? În ce păienjăniş mă bag? Niciun taur nu s-ar împreună cu o femeie, chiar dacă Eros ar dori să îl oblige; el se va proteja împotriva jugului, se va ridica şi va fugi. Eu îl învinuiesc pe Eros! Cum a putut să ajungă la acest joc bucolic! Şi mă întorc spre Afrodita: ea vrea să mă împreuneze cu o vită care aparţine altei spiţe. Blestem Graţiile pentru că au vărsat atât de mult farmec asupra unui animal fără judecată şi mă opun părerii că se poate găsi un mijloc oarecare de a satisface totuşi un taur. De ce mă mândresc cu frumuseţea mea şi mă îmbrac în purpură, dacă taurul nu are respect faţă de purpură şi nici înţelegere pentru frumuseţea unei femei? Ce sens are să porţi bijuterii din aur, dacă taurul n-o cunoaşte pe „Afrodita cea de aur”? Aici invidiez vaca. Ea nu cunoaşte

niciun fel de îngrijire artistică a frumuseţii, dar îl fericeşte pe iubitul ei; ea se bucură atunci când el dănţuieşte în jurul ei, şi face fasoane, atunci când el se apropie de ea. Dacă aş fi o vacă, din aceeaşi spiţă cu taurul, şi împreună cu el pe o pajişte. Dar aşa stau între iubire şi fire; aceea mă forţează să devin una cu taurul, cealaltă însă nu o permite. Aceea mă împinge spre o cerinţă stranie şi mă tiranizează, aceasta mă trage înapoi şi îmi smulge cu forţă ceea ce Eros ar dori să-mi dea. Firea nu vrea, iar Eros nu vrea ca firea să învingă.

Cine mă va deghiza într-o vacă, pentru ca sub această înfăţişare să pot ieşi în întâmpinarea taurului? Sau cum mă pot transforma într-o vacă? Hera ar putea să-mi acorde această binecuvântare, după cum Daidalos ar putea să o împlinească pe cealaltă. Ea a transformat-o pe fiica lui Inachos într-o vacă, iar el a încastrat-o de multe ori în bronz; prin aceasta a făcut ca ochiul să se înşele.

Aşadar, prea iubită zeiţă, dăruieşte-mi acum ceea ce ai oferit cândva, geloasă fiind pe Ino, şi fie-ţi milă de dorinţa mea arzătoare! Atunci te vor cinsti oamenii ca apărătoare şi protectoare a căsniciei, chiar şi printre cornute. Dar dacă – tu, Daidalos, vii încoace; dacă poţi, arată-ţi acum posibilităţile multiple ale artei tale, arată-te în faţa taurului ca un meşter în prelucrarea bronzului, luptă de partea Afroditei; ajută-l pe zeul iubirii şi modelează o vacă; fă-o cât mai naturală posibil, atunci vei avea cu plăsmuirea ta un efect rapid. Vei fugări taurul pe care eu nu-l pot prinde, pe cel dorit ce nu cunoaşte iubirea. Ce se întâmplă după aceea, aceasta să fie preocuparea mea şi a lui Eros!

La vânătoare de păsări

Descriere vânătorească de Constantin Mânase (secolul al XII-lea) editat de L. Stembach, Lvovy 1902

O lungă perioadă de timp au existat puţine băi fierbinţi în Constantinopol, iar teritoriul din această parte a Propontidei era în dezavantaj faţă de celălalt mal. Dar zona de acolo oferă o serie de înlesniri şi merită să petreci acolo o perioadă de desfătare: este un ţinut cu grădini, cu pomi încărcaţi de roade şi ape cu izvoare curate; marea se loveşte uşor şi jucăuş de plajă şi-i surâde uscatului cu domoale lovituri de valuri – o desfătare a ochiului, o sărbătoare a simţurilor. Aşa că am plecat şi eu într-acolo; mâncărimea pielii a făcut necesar acest lucru. Era imediat după strângerea recoltei. Îndată ce am coborât de pe vas pe ţărm şi am ajuns în faţa băii, m-am întâlnit cu unul dintre cei mai dragi prieteni ai mei. Ne-am salutat cu obişnuita cordialitate, iar el mi-a spus: du-te acum la baie şi te înviorează puţin; între timp voi pregăti cele necesare, te voi caza la mine şi vei lua şi masa la mine. Dacă vrei, poţi să rămâi mai multă vreme şi vei putea să asişti şi la o frumoasă piesă de teatru. Rămâi totuşi câteva zile, dacă nu ai niciun alt plan, şi bucură-te întru totul de o astfel de vacanţă. După aceea a plecat şi m-a lăsat câtva timp singur. S-a întors mai târziu pe când mă odihneam, cu prosoapele de baie prinse în jurul meu. Cu toată tăria a încercat să mă convingă să fiu oaspetele său şi în cele din urmă a reuşit. Mai întâi am rămas acolo pe loc, deoarece se făcuse deja târziu, dar şi pentru că tratamentul balnear îmi cerea acest lucru. Dar atunci când noaptea a început să se destrame şi au apărut zorile, s-a stârnit o mare zarvă în preajma cortului; strigăte asidue din toate părţile: lumea se scula şi se îndemna spre lucrul zilnic. Era un mare număr de băieţi şi feciori şi bătrâni, înaintaţi în vârstă, cu nenumărate olimpiade câştigate la vânătorile de păsări, experimentaţi şi antrenori ai tinerilor în acest sport.

Ne-am îmbrăcat în grabă şi ne-am pregătit, bătrânul

supraveghetor lăsându-ne doar puţin timp, şi am plecat în pas grăbit la vânătoarea de păsări. Chiar eu îmi doream să îi însoţesc şi să văd ce ieşea din toate acestea. Deci am urcat cu mic, cu mare şi am fost martor ocular: a fost într-adevăr foarte frumos şi mi-a plăcut foarte mult. Evenimentul s-a desfăşurat în felul următor: (de altfel, de ce nu aş mai savura încă o dată acest spectacol prin scris?) era acolo un loc mic, cam alături de cortul unde am înnoptat, nici prea expus vântului şi nici prea sus, dar nici prea în vale, ci oarecum mai sus de câmpii, protejat de vânt şi împrospătat de o briză călduţă. Acolo creşteau plante bine mirositoare, colorate, iar atunci când picioarele prinzătorului de păsări le atingea, un parfum ţi se urca la nas, mult mai puternic decât cel al condimentelor şi mai dulce decât cel ce indica, atât era de diafan. Terenul era acoperit de iarbă verde şi bogată. Era o mângâiere pentru ochi şi mână şi te puteai aşeza acolo liniştit şi plin de bucurie ca să te odihneşti. Cu toţii veneau încoace cu mâinile încărcate: fiecare purta câte un alt instrument de vânătoare şi imediat s-au pus pe lucru. Au implântat ramuri desfrunzite în pământ, ce fuseseră curăţate de frunze mai înainte de conducătorul expediţiei: în jurul lor s-au prins ramuri de dafin, aşa încât erau înconjurate de un frunziş necunoscut şi au înverzit. Erau aranjate pe rânduri şi totul arăta ca o grădiniţă de zarzavat. Unele erau înfipte direct în pământ, înfăşurate de jur-împrejur în frunze de dafin, altele erau îndoite în formă rotundă, dar erau de asemenea mascate cu dafin. Au adus apoi cu ei nuiele subţiri, unse cu clei de prins păsări, pe care le-au fixat, fără a putea fi văzute, de ramurile de dafin, un joc extrem de ingenios şi bine pus la punct! Toate acestea erau dirijate de bătrânul cărunt, ca de un comandant de armată cu experienţă în multe bătălii.

Băieţii aduceau păsări îmblânzite în coşuri împletite; erau păpălude, piţigoi şi sticleţi şi alte păsări, mai mari decât piţigoii şi cu glas mai puternic – dar de fapt eu nici nu ştiu cum se numesc; au mai adus cu ei o pasăre foarte frumoasă, cu un glas frumos şi melodios; capul era purpuriu, aripile – multicolore, întregul penaj era îmbrăcat în purpură şi parcă semănat cu stele, o pasăre de aur. Bătrânul a numit această pasăre cu capul roşu steaua ochilor; i-a lăudat glasul mlădios şi l-a numit pe deţinătorul ei mai fericit decât Cresus şi Antioh. La porunca bătrânului, aceste păsări cântătoare îmblânzite au fost alungate şi împrăştiate care încotro. Cu toţii s-au aşezat în locul respectiv, se uitau cu lăcomie în văzduh şi urmăreau norii. Îndată ce toate laţurile au fost fixate şi păsările îmblânzite se roteau în aer şi înconjurau desişul artificial, pe care l-am descris, se făcu auzit un vuiet uşor în aer, ca atunci când se lasă ceaţa: un întreg stol de păsărele şi-a făcut apariţia. Bătrânul a auzit cel dintâi aceste zgomote şi a poruncit tinerilor să tacă. Erau din ce în ce mai multe; coborau ca un vârtej de frunze şi flori, fiind mult mai multe decât musculiţele din aer şi iarba de pe pajişte. Totul era cuprins de vârtej, iar tinerii se felicitau bucuroşi pentru această captură. Atunci bătrânul s-a mâniat şi nu a lipsit mult ca să-i ciomăgească pe acei nefericiţi. Căci păsările îmblânzite erau îndepărtate de strigătele puternice. Dar cele care zburau spre noi s-au aşezat pe nuielele unse cu clei, însă doar o parte dintre ele s-au prins, celorlalte le-a reuşit evitarea prinderii, căci cleiul s-a udat şi puterea de lipire s-a deteriorat. Acum bătrânul luptător se mânie, aruncă priviri sălbatice de jur-împrejur, ca reacţie la neatenţie, se lovea încontinuu peste coapse şi strângea din mâini; se jelea ca şi cum l-ar fi lovit cine ştie ce mare necaz; îi blestemă pe băieţi, aruncă cele mai cumplite

blesteme, luând soarele şi pământul ca martori şi adresă chemare către toţi zeii protectori ai vânatului. Totuşi păsările prinse au fost adunate, iar prada a fost examinată. Femelele toate au fost omorâte şi aruncate în groapă. Pe masculi i-au sortat: unii au fost iertaţi şi băgaţi în cuşti, celorlalţi le-au smuls penele, i-au prăjit pe foc – exista şi acesta – şi i-au mâncat cu oscioare cu tot. Dar instructorul, conducătorul cetei, nu putea fi mângâiat, a rămas revoltat şi prost dispus şi ofta de ţi se rupea inima. Nici măcar profetul Iona nu s-ar fi putut văita atâta din pricina vrejului uscat. Deci, s-au mai aşezat încă o dată nuielele unse cu clei şi s-au pus capcanele pentru păsări. Atunci din împrejurimi a venit un stol uriaş şi s-a încheiat cu tânguirea, căci întregul stol a intrat în cursă, nerămânând afară niciun mesager, care să ducă mai departe vestea. Acum am văzut pentru întâia dată cum s-a înseninat faţa bătrânului şi cum râdea bine dispus. Şi se dădea merituos şi măreţ. În cele din urmă multă să limbuţie cu greu mai putea fi suportată.

Prada a fost adunată, iar spectacolul era dezolant: una era prinsă de cap, alta avea aripile lipite, la altele burta şi picioarele erau pline de clei. Toate aveau ciocul şi gâtul rupte, respirau doar cu mare greutate şi ca şi cum ar fi fost ultimă suflare. Acum bătrânul se arătă mulţumit şi puse prada mare pe seama oracolului. Apoi a curăţat de păsări nuielele încleiate cu buzele şi degetele; cleiul i-a rămas pe bărbie şi s-a prins puternic de părul din barbă. Dar el a continuat ca şi cum nu l-ar fi interesat deloc acest lucru; nu-i acorda niciun fel de atenţie şi bolborosea întruna.

Dar acum s-a întâmplat un lucru distractiv: O pasăre cu aripi mari vâna un sticlete, s-a aruncat asupra lui, dar sticletele a zburat de sub el. Aceea voia cu orice preţ să-l

prindă, dar el găsea mereu o cale de scăpare, când încoace, când încolo. Din când în când pasărea cea mare se lăsa jos pe iarbă şi vâna sticletele cu toate şiretlicurile imaginabile. În timp ce se învârtea de jur-împrejur fără demnitate şi se lăsa dusă de patimă, mânată de uriaşa ei lăcomie, a rămas prinsă pe neaşteptate de nuielele date cu clei. Din jucător activ a devenit cel suferind: nu şi-a primit hrana şi era uşor să-l prinzi; cuceritorul norilor a devenit prada băieţilor. Şi cum s-au desfăşurat lucrurile! O chemare şi un strigăt s-au ridicat şi un zgomot puternic a umplut atmosfera; s-ar fi putut crede că a căzut o cetate sau un zid înconjurător, căci aşa de mare era zgomotul şi râsul care se înălţa spre cer. Atunci a început o întrecere galantă şi fiecare dorea să-l întreacă pe celălalt. Chiar şi bătrânul, maestrul de ceremonii al acestui spectacol, voia să se pună cu tinerii: a fugit şi a fugit şi nu s-a gândit la părul său cărunt – deodată s-a uitat pe sine! Plăcerea l-a cucerit şi l-a încântat şi nu a mai putut să se abţină. Dar nimic nu rămâne neplătit. Justiţia s-a răzbunat pe el. În timp ce fugea aşa fără să se gândească, s-a împiedicat de un coş şi a căzut cu faţa în jos. Pălăria i-a zburat de pe cap, descriind un arc larg, ca şi cum ar fi fost un disc, iar el a plonjat într-o băltoacă. Mâinile sale erau zgâriate, gura plină de mizerie şi noroi, ca şi cum ar fi fost plină de terci. Însă nu s-a lăsat descurajat; s-a sculat şi a fugit mai departe. Atunci am înţeles pentru prima oară cum totuşi curajul învinge bătrâneţea, iar stăruinţa depăşeşte ardoarea, ceea ce lasă la o parte anii. Cu toate că i s-a întâmplat acest lucru nefericit şi şi-ar fi putut rupe toţi dinţii, nu s-a lăsat învins. I-a depăşit pe toţi tinerii şi şi-a croit primul drum către şoimul care omora păsări; a fost primul care a ajuns la prada nepreţuită şi nici în vis să se gândească la pălăria sa, la gura acoperită de zgârieturi şi

la palmele zdrelite. Aproape că m-am tăvălit de râs când l-am văzut aşa, fără pălărie, cu chelia sa strălucitoare. Mi se părea a fi acel însoţitor bătrân al lui Dionysos care învârtea în aer thyrsos-ul şi despre care vorbeşte legenda.

După un timp oarecare s-a observat un stol de cinteze şi mi-a fost dat să văd un nou mod de a vâna. S-a întins un fir mai subţire, un capăt prins de ramurile învelite în frunze de dafin, celălalt capăt fiind ţinut în mână de un băiat. După cum cintezele prinseră acum, cu miile, să zboare încoace, feciorul legăna uşor frânghia şi prin aceasta o îndemnă pe sărmana cinteză să zboare. Cinteza a bătut din aripi, împotriva voinţei sale, şi căutând să se ridice în aer i-a tras şi pe cei din soiul ei în captivitate. Totul s-a petrecut acum ca o ploaie de vară: groapa s-a umplut, iar cuştile împletite nu mai erau suficiente pentru a-i primi pe captivi.

Între timp gazda mea a pregătit dejunul şi a improvizat o masă. Toată lumea mânca şi în acelaşi timp îşi desfăta ochii, pentru că încă mai cădeau multe păsări. Numai bătrânul a rămas fără a mânca şi a bea, dar s-a delectat în exclusivitate privind cum păsările se prindeau în clei.

Mie însă întreaga vânătoare mi s-a părut o desfătare plăcută, o relaxare, care nu te obosea şi i-am spus gazdei mele acest lucru. Atunci el a zis: Aceasta este deci băutura prieteniei pe care o toastez pentru tine, cu dragoste şi vioiciune. Pe de altă parte, de vrei şi tu să bei în cinstea mea, atunci aşterne pe hârtie ceea ce ai văzut. Aceasta să fie replica ta şi să reprezinte desertul acestei vânători. Da, aşa să fie, am răspuns eu, vreau să beau în cinstea ta în timp ce mă pregătesc să scriu şi să dau o formă literară acestei experienţe frumoase, de îndată ce voi fi în stare.

Şi aşa m-am pus pe lucru, pentru a-i face o bucurie

unui prieten şi pentru a păstra viu în memorie acest spectacol.

Strălucirea apusă a Atenei

Elegie a episcopului Mihail Choniatul (secolele al XII-lea – al XIII-lea)

Versiunea germană de Gustav Soyter

Dragostea pentru Atena, cândva atât de celebrată.

A scris aceste versuri, încă omagiind umbra şi Dăruind o răcorire uşoară dorului meu arzător;

Căci nu mai poate fi văzut nicăieri, ah, niciunde.

Mult cântatul oraş, aşa cum a fost cândva.

Timpul îndelungat, aproape de nemăsurat prin simţurile noastre, O ascunde adânc în uitare.

Din această pricină sufăr cumplit, asemenea iubitului.

Care nu vede adevărata faţă a iubitei.

Care nu are voie s-o vadă acum în persoană.

Şi privindu-i doar tabloul, ca într-un dialog se mângâie şi îşi potoleşte focul iubirii fierbinţi.

Sunt aşa de nefericit ca odinioară Ixion;

Iubesc Atena, după cum acela a iubit-o cândva pe Hera, îmbrăţişând, fără a şti, o nălucă.

O, cât sufăr! Ce spun şi, de fapt, ce scriu?

Locuiesc în Atena, şi totuşi nu văd nicăieri Atena.

Doar praf, ca în pustie, şi niciun fel de simţăminte reale.

Unde sunt locurile tale sfinte, sărmane oraş?

Totul a trecut şi s-a transformat într-o poveste;

Judecată şi judecători, scene pentru oratori, vocea poporului.

Legi, adunări populare, anateme retorice.

Adunările consiliului, strălucirea sărbătorilor.

Conducerea în război, pe uscat şi pe mare.

Muza putred de bogată, puterea gândului!

A dispărut fără urmă întreaga glorie a Atenei.

N-a rămas niciun semn, nimic, oricât de întunecat, nu mai poate fi văzut.

De aceea trebuie să fiu iertat, eu, cel pe care norocul l-a părăsit, Pentru modul în care privesc mult slăvitul oraş Atena.

Atunci când pana mea desenează imaginea sa.

Din înţelepciunea vieţii

Din KEKAUMENOSy Strategikon, ed. B. Vassiliesky şi V. Jemstedt, Petropoli, 1896 şi G.G. Litavrin, Sovety i rasskazy Kekaumena, Moscova, 1972.

Traducere germană de H.G. Beck, Vademecum al aristocratului bizantin, ediţia a 2-a, Graz, 1964.

Kekaumenos aparţine de secolul al XI-lea.

Aş dori să iubeşti toţi oamenii, dar să nu spui nimănui secretele tale; numai aşa eşti în siguranţă. Îndată ce dezvălui cuiva secretele tale, devii sclavul său; îţi va dăuna foarte mult şi te va considera bunul său, iar tu nu vei cuteza să-l contrazici. Dar de ce să-ţi pierzi independenţa din proprie iniţiativă? Poate că vei spune: el este un om de onoare şi nu îmi va trăda secretul. Dar nu te gândeşti că ai trădat chiar tu însuţi taina ta, în timp ce i-ai şoptit-o altuia la ureche. Ceea ce trece prin ureche se concretizează în vorbe. Deci, nu dezvălui nimănui secretul tău; după cum spune profetul: Fereşte-te de tovarăşul cu care împărţi aşternutul!

Fiii şi fiicele tale să te cinstească; iar tu să-i tratezi cu stimă şi să nu-i dispreţuieşti, chiar dacă sunt încă mici. După cum vor învăţa de la tine, aşa se vor şi comporta. Dar să te stimezi şi pe tine însuţi. Acela care nu se stimează pe sine nu va stima nici pe altul. Nu fi de o îndrăzneală nebună! Acela care demonstrează curaj fără de

înţelepciune, pe acela îl va chinui mai târziu remuşcarea. Cinsteşte pe cel tânăr şi pe cel bătrân şi vei fi cinstit de ei şi de Creatorul lor. Când mergi în biserică, nu te uita curios în jur la femei străine, ci priveşte cu smerenie spre altar.

Citeşte mult şi vei învăţa mult. Dacă nu înţelegi cele citite, atunci să nu te descurajezi. Dacă, de exemplu, citeşti cartea de mai multe ori, atunci Dumnezeu îţi va da cunoştinţele necesare, şi o vei înţelege. Dacă nu ştii ceva, întreabă-i pe oamenii care cunosc, şi nu fi mândru. Tocmai din acest motiv, că nu întreabă nimic şi nici nu voieşte să înveţe ceva, omul duce lipsă de cunoaştere. Atunci când unul vorbeşte, lasă-l să-şi termine cuvântul. Dacă cunoştinţele sale sunt în ordine, atunci vei avea folos de pe urma lui; dacă sunt fără de valoare, vei avea şi atunci partea ta de câştig, pentru că vei putea să-ţi exersezi critica asupra celor spuse. Cercetează Sfânta Scriptură, după cum ţi-a poruncit Domnul, dar nu căuta în ea plin de curiozitate. Nu dormi şi nu te opri într-o casă unde ştii că există un şarpe, fie el mare sau mic.

Fii atent la aceia care prin înşelăciune vor să-ţi smulgă un împrumut. Mulţi au pierdut astfel venitul lor. Să-ţi spun cum vine aceasta. La început viitorul datornic nu-ţi cere niciun împrumut, mai mult chiar, îţi trimite tot felul de alimente, de exemplu un iepure, sau găini, sau peşti, poate şi alte lucruri, de pildă produse aromate. Face asta de două-trei ori, chiar te invită la el o dată sau de două ori. Atunci îţi arată, ca din întâmplare, o mai mare sumă de monede de aur, pe care a luat-o cu împrumut de la altcineva, şi îţi spune: această sumă am adunat-o pentru o afacere sau alta; dar ei nu vor aceste monede, ci acestea sau acelea (el numeşte acelea pe care presupune că le ai). Ştiu, spune el, că tu le ai. Şi dacă ţii la mine, dă-mi-le, căci

altfel îmi scapă această afacere, este vorba de ceva ce aduce un foarte mare câştig. Mâine sau la sfârşitul săptămânii primeşti înapoi această sumă şi în plus o dobândă mare. Sau poate că spune următoarele: Am la dispoziţie atâţia şi atâţia bani, dar acum am pierdut cheia de la seiful meu. Sau: ieri a venit la mine un prieten şi i-am împrumutat atâţia şi atâţia taleri. Acum am nevoie de ei. Dă-mi-i, căci la mine nu există niciun pericol ca să îţi pierzi banii. Cu aceste cuvinte te înduioşează şi te vrăjeşte şi după aceea este gata să accepte împrumutul de la tine. Acum îţi aduci aminte şi de bunătăţile pe care ţi le-a trimis şi de delicatesele scumpe de la masa sa. Dar el, cu banii în mână, socoteşte că a obţinut un mare câştig şi îşi spune: Cinste iepurilor şi tuturor produselor pe care i le-am trimis şi cinste plăcerilor mesei, căci mi-au adus aşa de mulţi bani. Imediat după aceasta va dispare din calea ta; de fapt, tu îl vei soma ca să-ţi returneze banii, dar el te va consola cu vorbe frumoase. După aceea va trece la metoda de a se face nevăzut în ochii tăi. Dacă soseşti dis-de-dimineaţă la uşa sa, nu spune nimic precis şi tu te îndepărtezi jenat de acolo. Dacă mergi la el neanunţat şi vrei să vorbeşti cu el, atunci găseşte, bineînţeles, o scuză. Are o problemă ce-i aduce mânie asupra cuiva sau are un caz de deces în familie. Sau spune: Nu ţi-e ruşine să faci circ pentru câţiva taleri de mică valoare? Crede-mă, dacă aş fi ştiut că eşti aşa, atunci nici nu i-aş fi acceptat de la tine. Iar tu vei pleca de la el cu mâna goală. Altă dată vei auzi de la el: Crede-mă, alimentele pe care ţi le-am trimis şi invitaţiile pe care ţi le-am făcut şi aromele pe care ţi le-am oferit odinioară şi pe care le-ai ars, toate acestea au fost valoroase. Nu trebuie să mă ruşinez în faţa ta. Şi acest lucru îl scade din sumă. Apoi, dacă doreşti să primeşti înapoi doar o jumătate din sumă, nu vei primi nici aceasta.

Te va insulta şi te va calomnia prin toate mijloacele. Dar oare de ce fac aşa de multă vorbire? Va deveni cel mai mare duşman al tău şi va spumega de mânie împotriva ta. Destul despre datornici, care încearcă totul prin vicleşug. Alţii încearcă prin frăţietate şi înrudire, oferă gineri şi nurori şi promit luna de pe cer; vor cu orice preţ să-ţi fure ceea ce posezi. Fii atent!

Uşile casei tale să fie orientate înspre răsărit, ca să-ţi intre aerul curat. Animalele tale să fie bine hrănite, nu ştii ce se mai poate întâmpla. Să nu ţii slujitori leneşi. Caută adesea să te întâlneşti cu monahi; chiar dacă este vorba de oameni complet needucaţi, nu-i dispreţul. Sfinţii Apostoli au fost şi ei spirite simple şi totuşi au luminat lumea. Celor liberi care te slujesc să le faci daruri, dacă ai această posibilitate. Dacă, în pofida binefacerilor tale, doresc să plece de la tine, nu-i reţine. Nu ar fi un lucru cinstit.

Străduieşte-te să cultivi multă viţă-de-vie, dar să bei puţin. Beţivul îşi iese din minţi odată pe lună sau în an şi întreaga sa viaţă devine un întuneric. Să nu ucizi şi să nu fii de acord cu niciun plan de ucidere, chiar dacă respectivul ar dori să te omoare. Oricine ridică sabia, de sabie va pieri. Nu căuta oracolul vreunui prezicător. Evenimentele se întâmplă, chiar dacă nu le cunoşti în avans. Dacă este vorba de ceva rău, la ce-ţi ajută dacă te-ai întrista dinainte? Să nu duci pe niciun nevinovat la judecată, fie că este vorba de pedepse sau probleme financiare. Dar de ce zic oare: pe un nevinovat? Să nu faci asta nici cu un vinovat, ia-l mai degrabă sub protecţia ta, fie că este împotriva împăratului sau a multor altor persoane. Nu purta nicio amuletă, în afara unei cruci sau a unei iconiţe sau o bucăţică din moaştele unui sfânt. Nu lua aminte la vise şi nu le acorda niciun fel de credit, chiar dacă este vorba despre o problemă sfântă. Dacă acţionezi

astfel, atunci eşti în siguranţă. Deja mulţi au eşuat din această pricină.

Să nu depui garanţie pentru nimeni. Mulţi care au depus garanţie s-au păcălit. Chiar dacă este vorba de cel mai bun prieten al tău, să nu iei niciun fel de cauţiune. Dacă ai, dă-i ceea ce are nevoie şi vei întări prietenia cu el. Dacă însă îi oferi garanţie, atunci nu te costă doar suma pentru care ai garantat, ci, pe deasupra, şi prietenul. În plus vei fi considerat un prost.

Un număr considerabil de servitori este un lucru frumos; mai bine şi mai important este un om înţelegător, chiar dacă nu are bogăţie. Un înţelept a spus de fapt: banii de răscumpărare ai bărbatului sunt averea sa. Este bine spus. Oricum eu aş zice: mulţi şi-au pierdut şi viaţa, persecutaţi fiind pentru averea lor. Nu dispreţuiesc averea, dar prefer înţelepciunea.

O fiică lipsită de ruşine nu decade doar în propriii ei ochi, dar şi în faţa părinţilor, ca şi în faţa neamului său. Închide-le pe fiicele tale, ca şi cum ar fi condamnate, şi nu lăsa pe nimeni la ele, ca să nu fie muşcate ca de o viperă. În ceea ce priveşte casa ta, îngrijeşte-te mai întâi de cele necesare şi după aceea de cele în plus. Dacă cumperi mai întâi ceea ce este în plus, atunci va trebui la sfârşit să-l vinzi, pentru că-ţi lipsesc cele necesare. Cele necesare înseamnă cele de care avem nevoie pentru trai, iar cele în plus sunt vase scumpe, pături moi, paturi aurite etc. Cât timp eşti sărac, nu construi nimic, căci te vei prăbuşi în datorii şi clădirea nu va putea fi terminată, aşa încât va trebui să renunţi la întregul proiect. Cultivă mai degrabă vie şi lucrează pământul, ceea ce îţi oferă roadele sale şi te hrăneşte, fără să ai necaz. Abia când vei avea din belşug de toate, atunci să construieşti. Banii construiesc case, şi peste ei se află Dumnezeu. Nu practica o profesie care

aduce mulţi bani, dar care conţine în sine posibilitatea căderii şi primejdiei, chiar dacă te pricepi foarte bine, ca de exemplu, falsificarea monedelor, falsificarea documentelor, falsificarea sigiliilor, fărădelegi monetare etc.

Roagă-te lui Dumnezeu să nu cazi în mâinile unui medic, chiar dacă este foarte înţelept. Oricum el îţi prescrie ceva incorect. Dacă ai o boală minoră, o va face mai periculoasă şi va constata că ai nevoie de medicamente scumpe. Dar eu te voi vindeca, spune el. Dacă îi dai bani, va constata că nu ajung pentru medicamente, după aceea va mai primi încă o dată bani. Iar întrucât doreşte să te facă bine, îţi va recomanda mâncăruri ce nu sunt potrivite bolii tale, şi în felul acesta va duce cu adevărat la izbucnirea bolii. Apoi te va trata în continuare şi îţi va prelungi durerile. Deci, dacă nu vrei să ajungi în mâinile medicilor, atunci mănâncă bine la amiază şi fii mai reţinut la cină, atunci nimic nu îţi va îngreuna stomacul. Şi dacă eşti cu adevărat bolnav, pune-te pe post şi te vei însănătoşi şi fără medic. Nu-ţi lipi niciodată un plasture pe corp; dacă totuşi o faci, te ajută poate doar două-trei zile sau o săptămână şi după aceea rămâne fără efect. Nici să nu bei vreun medicament sau vreun decoct. Cunosc mulţi care au murit după astfel de băuturi; pot fi consideraţi sinucigaşi. Dar dacă vrei să bei ceva, ca să-i fie de folos stomacului tău, atunci bea absint. Dacă ai probleme cu ficatul, bea rubarba şi în rest nimic. În februarie, mai sau septembrie lasă să ţi se ia sânge, după aceea odihneşte-te şi aceasta va fi suficient.

Să-ţi struneşti fiii şi fiicele, dar nu cu nuiaua, ci cu vorba. Să nu laşi pe nimeni altul să-i strunească! Cine a trebuit să-şi ducă soţia la groapă, acela a pierdut jumătate sau chiar mai mult din viaţa sa. Bărbatul care ştie să se

înfrâneze va fi mare în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor dacă îşi educă bine copiii. Dacă este împuns de boldul neînfrânării, atunci cu lacrimi intră sau pleacă din casa sa, se presupune că din pricina mâhnirii provocată de pierderea fericirii, justificând prin aceasta neglijarea problemelor gospodăreşti şi lipsa grijii faţă de copii. În realitate el îşi petrece timpul cu femeile, care se pricep să-l mângâie, cu codoaşele; el apreciază invitaţia la masă şi îi cinsteşte pe cei necinstiţi, pe cei nevolnici! Le dă ceea ce au nevoie şi face mari promisiuni acelora care-i promit că-i vor găsi o soţie drăguţă. Aceştia se obligă să-i aducă cea mai bună femeie, dar pentru aceasta au fost deja plătiţi în prealabil de o femeie. Merg la aceasta şi îi spun: Ţi-am găsit unul după dorinţa ta; bucură-te acum de ceea ce el are. Apoi se întorc la acel nefericit şi o laudă. După ce i-au turnat destule în ureche, făcându-le, zi de zi, pe plac atât ei, cât şi lui, ei acceptă plată din ambele părţi şi îi aduc în cele din urmă împreună. Atunci el este împreună cu ea şi nimeni nu se mai interesează de copii.

Bizanţul şi provocarea prin scolastică

Din apologia lui Dimitrie Kydones (secolul al XIV-lea), în germ. de H.G. Beck, Ostkirchliche Studien 1 (1952) 208 – 225; 264 – 282

Numărul celor care doreau să se adreseze cu cereri împăratului, atât localnici, cât şi străini, era considerabil şi toţi trebuiau mai întâi să mi se adreseze mie, în baza unei dispoziţii imperiale. Între solicitanţi existau şi mulţi din Apus, mesageri, ca şi negustori şi destul de cunoscuţii furieri, dar printre ei se aflau şi numeroşi aşa-numiţi nobili, „stele călătoare”, din categoria acelora care trebuie să fi văzut tot ce era demn de văzut în lume, între ei şi domni din ţări şi popoare mari, care preferă, se pare, ca în interesul studiilor să călătorească incognito de-a lungul şi

de-a latul pământului. Am avut din partea împăratului sarcina de a mă ocupa de nevoile lor, pentru ca să nu se creeze impresia că cineva i-ar dispreţul pe străini. Fără traducător mă înţelegeam greu cu ei, şi astfel au existat unele neplăceri, din cauză că ori nu era niciunul disponibil sau că nu stăpânea destul de bine limba sau nu prindea nuanţele vorbitorului. Aşa că am fost obligat să-mi exprim nemulţumirea legată de traducători. Am aflat doar un singur mod de a pune capăt necazului meu, şi anume să învăţ latina. Cu această intenţie am început să caut un profesor şi mi-am cumpărat cărţi, cum face de obicei un tânăr care se apucă de studiu.

(Kydones găseşte un dominican care îl instruieşte).

Un zvon umbla prin palat: că unul a înnebunit şi încearcă imposibilul. Sunt prea bătrân pentru aşa ceva, spuneau unii, nu mai eşti capabil să acumulezi lucruri noi asemenea unui copil; că împăratul nu ar fi îngăduit, deoarece îmi pun puterea de muncă în slujba unei alte probleme decât cea statală, pentru care am fost angajat. Dar eu am stăruit ferm în hotărârea mea. La scurtă vreme puteam citi fără greşeli şi înţelegeam şi conţinutul, în afara a foarte puţine expresii, care apar foarte rar chiar şi la poeţi şi oratori.

(Kydones citeşte şi traduce *Summa contra Gentiles* a lui Thomas d'Aquino.)

M-am înfruptat din lotus şi nu mai puteam da înapoi. Mi-am făcut plinul cu cunoştinţe de limbă latină, şi unii dintre cei ce deţineau vreo lucrare în limba latină mi-o aduceau din proprie iniţiativă, nu doar conaţionalii mei, dar chiar şi latini. Pentru cei din urmă, locuinţa mea a devenit un loc de întâlnire, supraaglomerat în fiecare zi, în special pentru cei din ordinul lui Thoma (se dominicanii), şi în special pentru aceia care erau, ca şi el, magiştri ai

teologiei. Odată cu limba, am facilitat cititorilor mei conţinutul cunoaşterii. Această activitate a primit laude din partea unora şi recunoaştere cu mulţumiri, dar alţii socoteau normal să mă critice şi declarau că lucrarea mea are categoric drept scop să îi submineze pe greci. „Scrierile latinilor se opun alor noastre, iar tinerii şi cel ce doreşte să-şi îmbogăţească cunoştinţele se îndreaptă spre acestea; în plus, a lăuda în discuţii lungi tot ceea ce este nou, îl trădează pe cel ce doreşte, cu orice preţ, să discrediteze tot ceea ce este vechi. De aici este doar un pas până la constatarea că toate ale noastre sunt anoste şi demne de dispreţ şi că ar trebui să ne ţinem de ceea ce este străin, dacă se doreşte să fim luaţi în serios din perspectivă ştiinţifică”. Aceste acuzaţii erau auzite nu numai în cercuri private, ci se aflau şi în circuitul public. În lung şi lat se ştia că prin aceasta lupt în ascuns împotriva religiei de stat şi pregătesc o revoluţie.

Aşa mergea vorba, şi nici nu era probabil atât de departe de adevăr, doar că ei vorbeau de intenţie, ceea ce nu era nicidecum în mintea mea. Dar aşa cum stăteau lucrurile, trebuia, în mod obligatoriu, să se desfăşoare astfel, pentru că până în prezent conaţionalii mei s-au cramponat de vechea diferenţiere şi au împărţit întreaga omenire în două grupe, grecii şi barbarii, şi în acest context au insistat ferm asupra concepţiei lor nebuneşti şi neînţelepte, că cei din urmă nu ar fi mai buni decât măgarii şi vitele. Între aceştia se numărau şi latinii, pe care nu-i credeau capabili de vreo demnitate umană. În ce-i priveşte pe ei înşişi şi l-au adjudecat pe Platon şi pe ucenicii săi şi întreaga filosofie greacă, lăsându-le latinilor meşteşugul armelor, unele afaceri comerciale îndoielnice şi birturile. Lunga despărţire a dus la o puternică înstrăinare între ambele popoare.

(Nu au lipsit controversele teologice, iar Kydones s-a informat asupra a ceea ce li se reproşa de fapt profesorilor latini).

Aşadar, unul vorbea despre un lucru, celălalt despre altul. Unul vorbea cu entuziasm despre zidurile de întărire ale Constantinopolului, care ar fi în mod semnificativ mai bune decât cele ale Romei; era fascinat de numărul şi frumuseţea bisericilor bizantine, numea portul oraşului cel mai sigur din toată lumea, şi număra vapoarele care soseau din toate colţurile lumii. Se vorbea şi despre situaţia oraşului: el se află pe cel mai frumos punct al pământului şi este, în acelaşi timp, ochiul lumii. Pe scurt: se întinde larg şi puternic peste obiectivele importante ale oraşului; iar în contrast cu el, s-ar afla vechea Romă, înapoiată în toate cele, nemeritând niciun fel de consideraţie, nici măcar numele de Roma, căci ar fi decăzută şi foarte slăbită. Dar Noua-Romă (Constantinopolul) ar fi profesoara teologiei, confirmată prin împăratul care îşi are sediul acolo, şi cei patru patriarhi ale căror afirmaţii nu puteau fi contestate; orice contestaţie reprezentând o revoltă deschisă împotriva lui Dumnezeu şi a adevărului. „Dar cine eşti tu, că tragi cu atâta înverşunare iarăşi spre câmpul de bătălie, peste care s-a aşternut tăcerea atâţia ani; că nu iei în seamă perioada lungă care a dat uitării acele timpuri când, în ceea ce ne priveşte, unele lucruri nu erau pentru noi purtătoare ale sigiliului adevărului”? „Prieteni, le-am replicat, nu este mai puţin adevărat ca oraşul vostru şi strămunii voştri să vă fie recunoscători pentru discursurile voastre. Scopul real al întâlnirii noastre nu a ajuns la nicio concluzie, deoarece din discuţii nu rezultă nicio contrazicere cu privire la cele afirmate de latini…

În ceea ce ne priveşte, patriarhul se îngrijeşte foarte

puţin de turma sa. Întreaga lui grijă se mărgineşte la cum să îi placă împăratului; el ştie că îi datorează acestuia decizia de a conduce Biserica şi că va cădea de îndată ce împăratul se supără. Aşa că se vede constrâns a se comporta ca un sclav faţă de împărat dacă vrea să se bucure, chiar numai o scurtă perioadă, de domnia sa aparentă. Ce să mai spunem despre relaţiile externe nefericite? Stăpânitorii noştri sunt cei necredincioşi; îşi îndeasă în buzunare toate onorurile şi veniturile. Iar noi suntem minoritatea care dispare şi nu suntem luaţi în seamă nici măcar din când în când. Viaţa noastră nu ne mai aparţine nouă, ci exclusiv tiranilor noştri. Ca printr-un canal de scurgere, zi de zi trece iarăşi câte o parte la cei fără de Dumnezeu. Dar ce mai este atât de măreţ în imperiul nostru, când aceia, peste care noi în mod aparent încă domnim, în loc să ne slujească nouă, în realitate îi slujesc pe alţii? Şi chiar dacă cineva mai ţine cu noi, este vorba despre un coate-goale, fără vreo putere şi destul de prost, bun doar pentru a paşte caprele. Oraşul nostru este metropola nefericirii şi suferinţei, în loc să fie metropola oraşelor cucerite. Oare nu trebuie să se comporte împăraţii noştri în faţa barbarilor ca nişte sclavi, şi oare nu sunt ei forţaţi să-şi coordoneze viaţa lor după bunul plac al acestora? Nouă ne rămâne doar plângerea şi dorinţa ca duşmanilor noştri, cărora le datorăm această nenorocire, să nu le meargă mai bine.

Constatăm că poziţia noastră teologică corespunde cu atât mai mult adevărului, cu cât ea a fost confirmată de anii care au trecut peste ea. Dar, Doamne, oare la italieni soarele nu a răsărit şi a apus tot atât de des? Să nu ne închipuim că strămoşii noştri ar fi ştiut totul; chiar foarte multe nu au cunoscut…

Nu au putut să mă asculte nici cel puţin parţial; era

ca şi cum s-ar fi răsculat mânioşi sub loviturile de bici. Într-o oarecare măsură îi defăimau fără jenă pe latini şi strigau că şi eu ar trebui să fiu pedepsit public de statul roman, deoarece am încercat să schimb concepţia generală, rămasă nezdruncinată ani de-a rândul. Şi iarăşi au început vorbele despre măreţia oraşului şi a imperiului său, cu preoţimea şi cei patru patriarhi ai săi. Era vechiul cântec şi au demonstrat astfel că tot ce am adus mai înainte, ca un contraargument, a fost doar o vorbă în vânt. Cei mai moderaţi chiar au lăudat ceea ce am expus şi au admis că şi pentru ei era limpede, dar eu cred că ei doar se jenau să nege un adevăr evident; supărarea legată de acest fapt li se oglindea pe faţă. Au constatat că există şi alte argumente şi încă alţi oameni… şi mereu se auzeau următoarele în discuţiile lor: latinii sunt sofişti, ne atacă cu sofisme şi dacă dai deoparte sofismele, nu rămâne nimic mai mult decât blasfemie şi jignire. Însă noi ne cramponăm de nebunia misiunii evanghelice şi de pescari (apostoli).

(Kydones duce tratative cu teologul Nil Cabasila).

În cele din urmă el mi-a dat un sfat, să nu mai intru în dispută cu proştii şi să cinstesc percepţia tradiţională prin tăcere. El mi-a prorocit, ca răsplată pentru această atitudine liniştită, onoruri deosebite din partea concetăţenilor şi libertatea faţă de toate temerile şi neplăcerile legate de astfel de dispute. „Vezi singur că este un lucru nesigur să te împotriveşti împăratului, patriarhului şi poporului”.

Patria mea este mândră şi nu suportă ca unul dintre cetăţenii săi să îndrăznească să îi contrazică opiniile. Ea nu cere doar să se pună mâna pe arme, ci şi dreptate şi alinare sufletească. Şi pentru că eu sunt un cetăţean al ei, acest lucru mă va forţa să-mi exprim aceeaşi părere ca şi ea, fără să fie mai înainte demonstrat adevărul acestor

concepţii şi fără să pot tăcea în linişte şi să las totul în seama lui Dumnezeu. Dacă prin vorba mea nu mă străduiesc să acopăr chiar şi numai zgomotul broaştelor, atunci sunt un trădător.

„Nebunul sfânt”.

Din viaţa lui Simeon Salos de Leonţiu din Napoli (secolul al XVII-lea)

În germană în texte de H. Lietzmany Legende bizantine, Jena 1911

Într-o zi frumoasă, biograful său de mai târziu, Ioan, i-a spus lui Simeon Nebunul: Nebunule, nu vrei oare să ne îmbăiem? Sigur, răspunse el, vino doar, vino! îndată ce am vorbit, el şi-a dat jos toate hainele, legându-le ca un turban pe cap. Îmbracă-te, i-a spus Ioan, dacă umbli aşa gol, nu vin cu tine. Simeon însă i-a zis: Pleacă de aici cu obiceiurile tale proaste. Oricum trebuie să mă îmbrac odată şi odată. Aşa că l-a lăsat şi a ieşit. Dar existau două băi alăturate, una pentru femei şi alta pentru bărbaţi. Nebunul trecu pe lângă baia pentru bărbaţi şi se grăbi intenţionat spre baia femeilor. Ioan îi strigă iarăşi: încotro mergi, nebunule? Aşteaptă, aceea este baia femeilor! Atunci omul lui Dumnezeu se întoarse şi spuse: nu vorbi prostii; baia de acolo este udă şi caldă şi baia de aici este udă şi caldă. Ce altceva există aici, iar acolo nu! Şi a intrat direct în mijlocul femeilor. Bineînţeles că ele s-au aruncat asupra lui, l-au bătut şi l-au alungat afară.

Odată, nebunul şedea împreună cu fraţii şi se încălzea la cuptorul de topit sticlă. Dar sticlarul era evreu. Atunci el le zise oamenilor în glumă: Dacă vreţi, vă fac să vă distraţi. Priviţi, fac semnul crucii peste acest pahar fabricat de meşterul nostru, şi el se sparge în bucăţi. După ce a spart cel puţin o serie de şapte bucăţi, unul după altul, sărmanii au prins a râde şi i-au strigat: Cum faci

asta? Dar evreul a aruncat cu vătraiul încins spre el şi l-a alungat afară. Încă în fugă, Simeon i-a replicat: Dumnezeu mi-e martor, bastardule, că atât timp cât nu îţi faci semnul crucii pe frunte, îţi voi sparge pe toate celelalte. Încă un rând de treisprezece pahare s-a mai spart în bucăţi, unul după altul, până când evreul a acceptat să-şi facă semnul crucii pe frunte. Apoi nu s-a mai spart nimic. În cele din urmă s-a dus şi s-a lăsat botezat.

Ziua următoare era duminica. Atunci a luat nuci şi a intrat în biserică, iar când a început slujba divină, a aruncat cu nucile şi a stins lumânările. Iar când au venit să îl alunge afară, el s-a urcat în amvon şi a azvârlit de acolo cu nuci în femeile care se aflau la galerie. Au reuşit să-l scoată afară cu multă trudă; acolo a răsturnat mesele brutarilor care se aflau în faţa bisericii, aşa că şi ei l-au bătut în vecinătate cu moartea. Când se văzu atât de ciomăgit, îşi zise: sărmane Simion, într-adevăr, în mâinile acestor oameni nu ai fi trăit nici măcar o oră.

Cândva a slujit ca ospătar într-o cârciumă şi pentru acest lucru primea mâncare; dar hangiul era nemilos şi adeseori nu-i dădea mâncare, deşi câştiga mult datorită lui, căci cetăţenii îşi spuneau între ei, ca şi cum el ar fi fost o minune: Veniţi să bem un păhărel acolo unde este nebunul! într-o zi un şarpe se strecură înăuntru, a băut dintr-o sticlă de vin, şi-a scuipat otrava în vin şi s-a târât afară de acolo. Simeon nu era în încăpere, ci dansa afară cu oamenii. În timp ce intra înăuntru, a observat scris invizibil pe sticlă cuvântul moarte. De îndată şi-a dat seama ce s-a întâmplat, a luat un retevei şi a spart sticla plină în două. Hangiul însă i-a smuls reteveiul din mână, şi l-a lovit cu el atât de tare încât l-a apucat ameţeala şi l-a alungat de acolo. În dimineaţa următoare a venit avva Simeon şi s-a ascuns după uşă. Şi iată, şarpele a venit din

nou să bea, iar când hangiul l-a văzut, a pus mâna pe acelaşi retevei ca să-l omoare, dar nimeri alături şi a spart toate sticlele şi paharele. Atunci nebunul a sărit şi i-a amintit: Ei, cum e acum, nebunule? Vezi acum că nu numai eu sunt neîndemânatic. Atunci hangiul şi-a dat seama care a fost pricina pentru care a spart sticla, s-a bucurat şi l-a considerat ca sfânt.

Dar bărbatul evlavios dorea să-şi strice imaginea, pentru a nu fi lăudat de cineva. Aşa că într-o noapte, în timp ce femeia dormea singură iar hangiul turna vinul, avva Simeon s-a dus sus şi a făcut ca şi cum s-ar dezbrăca. Ea a ţipat tare, iar când bărbatul ei a venit, i-a spus: Alungă-l pe nemernicul de trei ori blestemat! A vrut să mă violeze. Atunci el l-a bătut zdravăn cu pumnii şi l-a aruncat din casă afară pe gheaţă, căci era o iarnă rece şi polei. Din acea clipă hangiul nu l-a considerat doar nebun, ci atunci când auzea pe cineva spunând că avva se preface doar, spunea de îndată: Nu, el este cu adevărat posedat, omul acesta nu mă păcăleşte, deoarece a vrut să îmi violeze nevasta, iar carnea o înfulecă ca unul care nu are niciun Dumnezeu. Căci dreptul mânca adesea carne, chiar dacă toată săptămâna n-a mâncat nici măcar pâine, iar postul său nu a fost observat de nimeni, dar carnea o devora în văzul tuturor, pentru a-i duce în derută.

Pustiul este viu Din lucrarea lui Ioan Moscu

(SECOLELE AL VI-LEA ŞI AL VII-LEA).

Livada duhovnicească în germană de H. Lietzmann, Legende bizantine, Jena, 1911

Pe vremea când sfântul Hagiodulos era stareţ în mănăstirea fericitului Gherasim, unul din fraţii de acolo a murit subit, iar bătrânul nu a ştiut nimic despre asta. Când fratele care era de rând, i-a chemat pe toţi fraţii cu sunetul de toacă pentru a-l conduce pe cel plecat, a venit şi

bătrânul şi a văzut cadavrul fratelui zăcând în biserică. Atunci el s-a tulburat deoarece nu l-a putut săruta înainte ca el să se despartă de viaţă. S-a apropiat de năsălie şi i-a vorbit mortului: Scoală-te, frate, şi dă-mi o sărutare! Atunci mortul s-a sculat şi l-a sărutat pe bătrân. Apoi bătrânul a zis: Iar acum dormi mai departe, până vine Fiul lui Dumnezeu şi te va trezi!

A fost odată un frate în mănăstirea Hozeva care a învăţat pe de rost rugăciunea de jertfă de la Sfânta Liturghie. Într-o zi, când fusese trimis să aducă prescurile pentru slujbă, el a cântat pe drumul de întoarcere, în locul unui psalm, rugăciunea de jertfă. Diaconii au pus prescurile pe disc şi le-au aşezat pe altar, iar avva Ioan, care era atunci prezbiter şi mai târziu episcop al Cezareei din Palestina, a săvârşit liturghia. Dar când a ajuns la cuvintele: Trimite, Doamne, Duhul Tău cel Sfânt asupra noastră şi asupra acestor Sfinte Daruri! nu a văzut, cum era de fapt obişnuit, pogorârea Sfântului Duh! Atunci el s-a întristat şi a considerat că a săvârşit un oarecare păcat şi din această pricină nu a venit Sfântul Duh. Plângând, a intrat în paraclis şi s-a aruncat la pământ cu faţa în jos. Atunci un înger al Domnului i s-a arătat şi i-a spus: Acel frate care aducea prescurile a rostit deja pe drum sfânta rugăciune şi de atunci ele sunt sfinţite şi deja pregătite. După aceea, stareţul a dat poruncă ca nimeni, care nu este hirotonit, să nu înveţe pe de rost sfânta rugăciune a jertfei, nici să o rostească atunci când doreşte, ci numai în locul binecuvântat.

Cam la o milă de fluviul Iordan se află o mănăstire, care a primit numele de la sfântul ei stareţ, Gherasim. Odată am ajuns acolo şi am auzit de la părinţii care vieţuiau acolo următoarea istorioară: Într-o zi, pe când avva Gherasim se plimba pe malurile sfântului Iordan, el

se întâlni cu un leu; acela urla de durere pentru că îi intrase un spin în laba piciorului şi din această pricină piciorul îi era umflat şi plin de puroi. Când leul l-a zărit pe bătrân, s-a dus la el şi schelălăind îi arătă piciorul vătămat de spin, rugându-l să-l ajute. Când stareţul l-a văzut în acea suferinţă, s-a aşezat, a pus mâna pe picior, a spintecat uşor locul şi a stors puroiul şi a scos şi spinul, a spălat rana şi i-a bandajat piciorul cu o bucată de pânză; pe urmă l-a lăsat să plece. Dar acesta nu l-a mai părăsit pe stareţ, ci l-a urmat ca un ucenic credincios, oriunde mergea, aşa că bătrânul se minuna foarte de recunoştinţa animalului. L-a ţinut la el şi îl hrănea cu pâine şi fasole înmuiată în apă.

Mănăstirea avea însă şi un măgar folosit pentru aducerea apei pentru monahi, căci ei obişnuiau să bea apa sfântă a Iordanului, care se afla la distanţă de o milă. În fiecare zi, monahii îl trimiteau pe măgar la păscut pe malul râului sub protecţia leului. Dar odată, aflându-se la păscut, măgarul s-a îndepărtat la o distanţă apreciabilă de leu. Atunci au trecut nişte cămilari din Arabia, au găsit măgarul şi l-au luat cu ei acasă. Leul s-a întors la mănăstire, la avva Gherasim, fără măgar, foarte trist şi cu capul plecat. Atunci avva a crezut că l-a mâncat pe măgar şi i-a spus: Unde este măgarul? Dar el stătea acolo, ca un om, şi nu spunea nimic, cu privirea în pământ. Stareţul a zis: L-ai mâncat! Ei, acum – Domnul fie lăudat! – de acum înainte vei face munca pe care a făcut-o măgarul! Şi de atunci leul a trebuit, la porunca stareţului, să ducă cele patru vase şi să aducă apă.

Într-o zi a venit la stareţ un soldat pentru rugăciune; acesta l-a văzut pe leu aducând apă şi, auzind pricina, l-a compătimit. A scos din buzunar trei monezi de aur şi le-a dat monahilor, ca să cumpere un măgar pentru aducerea apei şi să-l elibereze pe leu. După un oarecare timp

cămilarul care l-a luat pe măgar a trecut iarăşi prin acel loc în drumul său spre Ierusalim cu scopul de a vinde cereale, iar măgarul era cu el. Dar la traversarea Iordanului s-a întâlnit cu leul, şi de îndată a fugit, lăsând cămilele acolo. Dar leul şi-a recunoscut măgarul, a fugit într-acolo şi, cum era obişnuit, a prins cu dinţii de căpăstru şi l-a luat împreună cu cele trei cămile. Atunci stareţul a înţeles că l-a neîndreptăţit. Şi din acel moment leul a fost numit Iordan şi a mai rămas la mănăstire lângă stareţ, încă cinci ani şi erau nedespărţiţi în tot ce făceau.

Dar când avva Gherasim a plecat la Domnul şi părinţii l-au înmormântat, atunci, prin lucrarea lui Dumnezeu, leul nu era în mănăstire. Dar de îndată ce a venit, l-a căutat pe stareţ. Atunci avva Savatie, un ucenic al stareţului, l-a zărit pe leu şi i-a spus: Iordane, stareţul nostru ne-a lăsat orfani şi a plecat la Domnul. Dar vino şi mănâncă! Însă leul nu a voit să mănânce şi, plimbându-şi ochii încoace şi încolo, îl căuta pe stareţul său, şi a scos un urlet puternic pentru că nu îl găsea. Stareţul Savatie şi ceilalţi părinţi îl mângâiau pe spate şi îi spuneau: Stareţul a plecat la Domnul şi ne-a părăsit. Dar nu puteau să potolească urletul şi răgetul său. Cu cât credeau mai mult că-l mângâie prin spusele lor, cu atât mai puternic urla şi jalea devenea tot mai mare în glasul, grimasele şi ochii săi, pentru că nu îşi vedea stareţul. Atunci avva Savatie a zis: Vino cu mine, dacă nu mă crezi! Şi l-a dus acolo unde l-au îngropat, la o jumătate de milă de biserică. Iar avva Savatie s-a apropiat de mormânt şi i-a spus leului: Iată, aici zace bătrânul! Şi îşi plecă genunchii. Când leul l-a văzut că se închină, şi-a lovit cu putere capul de pământ şi de îndată a murit pe mormântul stareţului.

Odată avva Daniel Egipteanul a urcat spre Terenuthis pentru a vinde munca mâinilor sale. Atunci s-a apropiat de

el un tânăr şi l-a rugat: Pentru numele lui Dumnezeu, prea cinstite, vino la mine acasă şi fă o rugăciune pentru soţia mea, pentru că este stearpă. Şi pentru că omul nu contenea să-l implore, a mers cu el în casa sa şi a rostit o rugăciune pentru soţia lui. Prin voia lui Dumnezeu, ea a rămas însărcinată. Dar unii oameni, care nu aveau teamă de Dumnezeu, mergeau la stareţ să-l calomnieze şi îi spuneau: Tânărul este într-adevăr sterp, femeia are copilul de la avva. Aceste ziceri au ajuns la urechea stareţului, iar el i-a spus bărbatului femeii: Să-mi dai de ştire atunci când femeia ta naşte. Şi când copilul s-a născut, tânărul i-a spus: Cu ajutorul lui Dumnezeu şi rugăciunile tale, părinte, ea a născut. Atunci avva a venit la el şi a zis: Acum pregăteşte o masă şi invită rudele şi prietenii tăi. Iar la masă, stareţul luă copilul în mâinile sale şi îl întrebă în faţa tuturor: Cine este tatăl tău? Atunci băiatul spuse: Cel de acolo! Şi a arătat cu degetul spre tânăr. Dar copilul avea doar douăzeci şi două de zile. Şi toţi L-au lăudat pe Dumnezeu, care apără adevărul pentru cei care-L caută din toată inima.

Odată un mare ascet locuia la porţile oraşului Antinoe, vieţuind de aproape 70 de ani în celula sa. Avusese zece ucenici, dintre care unul nu avea grijă de sufletul său. Adeseori bătrânul îi mustra şi îi spunea: Frate, gândeşte-te la sufletul tău. Vei muri şi vei merge în iad! Dar fratele nu asculta cuvintele sale şi s-a întâmplat să moară după un oarecare timp. Bătrânul s-a necăjit foarte tare pentru acesta, deoarece a plecat din lume cu sufletul plin de păcate şi fără a se pocăi. S-a ridicat şi s-a rugat: Doamne Iisuse Hristoase, adevăratul nostru Dumnezeu, arată-mi în ce stare este sufletul acestui frate! Atunci a fost răpit şi a văzut un torent de foc şi o mulţime mare în acel foc, în mijlocul acesteia era şi fratele, scufundat până

la gât. Atunci bătrânul îi spuse: Copile, oare nu te-am avertizat cu privire la această pedeapsă şi nu te-am implorat să ai grijă de sufletul tău? Atunci fratele răspunse bătrânului: Părinte, îi mulţumesc lui Dumnezeu că cel puţin capul îmi este ferit de chinuri; mulţumită rugăciunilor tale, mi s-a dat voie să stau pe capul unui episcop.

Diverse tipuri de monahi

DIN PREZBITERUL COSMA, ÎMPOTRIVA BOGOMILILOR Franz v. H. Ch. Puech şi A. Vaillant, Paris, 1945

Există şi altfel de monahi: ei doresc să trăiască după bunul lor plac, îşi părăsesc mănăstirea fără a avea un motiv întemeiat şi ridică alta nouă, unde impun propriul lor comportament ca regulă mănăstirească. Astfel ei doresc să-şi facă un nume în lume, iar acest lucru le reuşeşte. Devin bogaţi din punct de vedere material, dar îşi sărăcesc sufletul. Ei îşi iau vechile lor îndeletniciri, întorcându-se ca „porcii la propriile lor lături”. Se laudă cu veşmintele frumoase şi sunt mândri de cei ce-i însoţesc călare. Cine, dintre cei care sunt înţelepţi, nu este cuprins de jale, când îi vede că se comportă în acest mod? Departe de a-şi exprima regretul pentru comportamentul lor, ei se arată răutăcioşi faţă de noi, pentru că îi criticăm în scris, cu toate că această critică nu este invenţia noastră. Cine poate socoti toate câte le fac celor slabi? Iar atunci când citesc legile şi regulile vieţii monahale, ei aduc toate argumentele şi justificările posibile împotriva acestor reguli. îşi iau asupra lor sarcina de a aşeza propria lor ordine de drept în locul dreptăţii lui Dumnezeu. Vai lor, după cum spune profetul: Vai, acelora care sunt înţelepţi în propriii lor ochi şi inteligenţi conform propriei lor opinii!

Atunci când erau încă preoţi de mir, viaţa lor era

plină de răutate. Totuşi ei spuneau: Dacă vreodată vom deveni monahi, vom regreta aceste greşeli. Însă, după ce au îmbrăcat acest glorios „veşmânt al îngerilor”, rămân la vechile lor obiceiuri şi se comportă ca odinioară. Pentru ei este valabil cuvântul Scripturii: Ar fi fost mai bine să nu fi cunoscut adevărul, în loc să-l fi cunoscut şi să se fi îndepărtat de porunca sfântă care le-a fost transmisă. Sunt vinovaţi aşadar, pentru că ei înşişi îl batjocoresc pe călugărul bun, care se supune regulilor. Nu pot fi enumerate nicicum sărbătorile pe care le petrec şi distracţiile de care au parte. Masa lor abundă de diverse feluri de mâncăruri, exact ca la cel bogat, care trăieşte în lume. Acolo domneşte dezordinea, discuţiile inutile cu grămada, în timp ce iubirea de aproapele nu valorează nimic în ochii lor. De îndată ce au terminat cu disputele, se pornesc la băutură; se împacă la vin şi nu în faţa lui Dumnezeu.

Apoi mai există alţii care se pretind a fi anahoreţi, dar numai pentru a putea trăi după bunul lor plac. Bine hrăniţi, ei stau ca nişte porci, şi rămân în singurătatea lor pentru a se bucura de mâncărurile care le sunt aduse. Acesta este motivul pentru care au fugit de viaţa organizată din mănăstire. Nu vor să-şi asume nicio responsabilitate, nu vor să se supună nici unui stareţ şi nu pot trăi nici măcar o singură zi în pace cu ceilalţi monahi. Deoarece sunt interesaţi să fie onoraţi în această viaţă, instruiesc femei şi încalcă legea pentru ele. Ei leagă şi dezleagă prin spovedanie pe aceşti proşti, când ei sunt cei care ar avea mare nevoie să fie dezlegaţi de alţii. Dar ceea ce Dumnezeu detestă cel mai mult, ceea ce El urăşte cel mai mult este mândria de care sunt stăpâniţi; ei consideră că sunt mari sfinţi şi cred că restul umanităţii este sub ei, doar ei fiind plăcuţi lui Dumnezeu. Din chiliile lor conduc

casele celorlalţi, fac reguli pentru cumpărare şi vânzare, pentru achiziţionare de pământ şi proprietăţi. Dar ei dispun şi de alte nebunii: trimit peste tot informaţii şi scrisori pentru a fi cunoscuţi până dincolo de hotare.

Ceea ce scriu aici este îndreptat împotriva monahilor răi, care nu respectă regulile mănăstireşti, colindă prin toate oraşele şi uită învăţătura Apostolului Pavel. îşi petrec, în mod nevrednic, zilele în lene şi mănâncă pâinea altora.

Dar eu cunosc şi alţi părinţi care merită cu adevărat numele de monah. Deja înfăţişarea lor exterioară trădează că sunt îngeri ai lui Dumnezeu şi ceea ce spun sfinţeşte sufletele. Ei vieţuiesc, aşa spus, în înaltul cerului, asemenea îngerilor, şi îl preamăresc neîncetat pe Dumnezeu. Grija lor nu se îndreaptă nicidecum spre adunarea de bunuri; ei nu fac paradă de veşminte strălucitoare, ci mult mai mult, se mistuie oarecum în focul gheenei, ca să iI vadă pe Domnul venind deja din cer pentru judecată. Cine cunoaşte lacrimile lor, martiriul lor de bunăvoie asumat? Unii dintre ei umblă prin munţi şi prin peşterile pământului, departe de toate bunurile pământului, alţii vieţuiesc doi sau trei împreună – un singur suflet şi Hristos în mijlocul lor. Dacă este nevoie ca unul să plece în oraş sau la piaţă, atunci îşi face treburile cu faţa acoperită şi privirea în pământ – nu pentru că s-ar înspăimânta de femei, precum ereticii, ci pentru că în smerenia lor nu se consideră vrednici să-l privească pe om în ochi. Dacă se întâmplă ca cineva să-i recunoască, atunci fug ca de foc de onorurile oamenilor.

Ordinea spitalicească

Din „Tipicul „împăra tu lui Ioan al II-lea y Com nenul

PENTRU SPITALUL PE LÂNGĂ MĂNĂSTIREA PANTOCRATOR DIN CONSTANTINOPOL

Text de A. Dmitrievski (cuv. Gr. 340) y Kiev 1895, p.556 – 702

Majestatea sa imperială a hotărât şi ridicarea unui spital care poate prelua 50 de bolnavi ţintuiţi la pat. Deci eu dispun: trebuie să fie instalate 50 de paturi confortabile pentru bolnavi; zece dintre cele 50 de paturi să fie pentru bolnavi cu răni deschise sau fracturi, alte opt pentru cei ce suferă de boli de ochi sau boli ale organelor genitale sau alte boli deosebit de grave, douăsprezece paturi să fie pentru femei bolnave, restul pentru bolnavi obişnuiţi. Dacă secţiile pentru bolnavi cu răni şi cu suferinţe oftalmologice şi alte suferinţe deosebit de dureroase nu sunt completate, atunci locul liber să fie ocupat de ceilalţi bolnavi cu boli obişnuite.

Fiecare pat să aibă o saltea, o pătură şi o pernă, iar iarna să aibă două pături.

Cele cincizeci de paturi se împart în cinci secţii. În fiecare secţie să existe şi un pat extra, unde să poată fi aşezat un bolnav în caz de nevoie, într-o situaţie urgentă, atunci când toate celelalte paturi sunt ocupate, dacă nu ar mai fi niciun loc pentru el. În afară de acest pat extra, să mai fie puse la dispoziţie alte şase paturi, care să aibă o deschizătură în saltea pentru acei bolnavi care nu se pot mişca deloc, fie că este vorba despre o boală foarte dureroasă sau că şi-au pierdut complet puterile sau pentru că au răni din pricina imobilizării. Pentru bolnavii mai săraci şi pentru aceia asupra cărora au căzut suferinţe îngrozitoare, să se găsească permanent 15 până la 20 de cămăşi şi lenjerie intimă cu care să fie îmbrăcaţi când sosesc la spital, aşa încât propriile lor cămăşi să fie spălate şi puse la păstrare pentru perioada când, însănătoşiţi, părăsesc spitalul. Anual trebuie înlăturat tot ceea ce nu mai este bun din lenjeria de pat şi lenjeria intimă; pernele

trebuie descusute şi umplutura trebuie reînnoită; materialele rupte trebuie înlocuite. După aceea trebuie iarăşi cusute la loc, aşa încât bolnavii să se simtă confortabil. Lenjeria de pat şi intimă, scoasă din uz, rămâne, în măsura în care mai poate fi folosită cumva de bolnavi, în grija administratorului spitalului, restul se împarte săracilor.

Deci, după ce cele 50 de paturi sunt împărţite celor cinci secţii, în fiecare secţie să-şi desfăşoare activitatea doi medici, pe lângă ei trei asistenţi principali, doi îngrijitori şi doi servitori. Din personalul de asistenţi trebuie să rămână lângă bolnavi în fiecare noapte patru îngrijitori şi o îngrijitoare, adică pentru fiecare secţie o persoană. Ei formează tura de noapte.

În secţia pentru femei să-şi desfăşoare activitatea doi medici şi, pe lângă aceştia, o doctoriţă, mai departe, patru îngrijitoare principale şi două ajutoare, precum şi două servitoare. Dintre medicii diferitelor secţii primii doi se *numesc protomeniţi*.

În afara medicilor, pe secţii mai trebuie să fie *doi primikeroi* (administratori), un profesor de medicină, doi contabili şi alţi patru medici pentru ambulanţă – doi internişti şi doi chirurgi. Cei doi chirurgi să facă serviciu şi în secţia de femei, dacă apare acolo un caz de chirurgie. Cei patru medici pentru intervenţie ambulatorie au la dispoziţie patru îngrijitori principali şi alţi patru îngrijitori pe lună, prin rotaţie, dintre care doi trebuie să activeze şi la mănăstire. Întregul grup de medici se împarte în două: prima jumătate are serviciu într-o lună, cealaltă în cealaltă lună. La fel este şi cu cei doi *primikerioi*.

Medicii fac în fiecare zi, în mod regulat, vizite la spital. De la începutul lui mai până la sărbătoarea Crucii (14 sept.), efectuează vizite şi seara. După obişnuita

rugăciune a psalmilor, îi examinează cu toată grija pe bolnavi, stabilesc cu atenţie şi precis suferinţa fiecăruia şi prescriu fiecăruia medicamentele potrivite şi dau indicaţii în acest scop. Ei trebuie să acorde tuturor cea mai mare atenţie, căci într-o zi vor trebui să dea socoteală Atotputernicului pentru aceasta.

Dar şi dintre *primikerioi* vizitează câte unul, prin rotaţie, o lună întreagă, în fiecare zi pe bolnavi, şi-i întreabă pe fiecare în parte cum este îngrijit, dacă este slujit cu atenţia şi stăruinţa cuvenite de către personal. El se străduieşte să îndrepte ceea ce s-a făcut greşit, îi mustră cu toată insistenţa pe cei delăsători şi îndepărtează neajunsurile. Trebuie să fie atent şi la alimentaţia bolnavilor şi la toate celelalte activităţi zilnice, care sunt în obligaţia lor. Trebuie să aibă atenţie trează la toate lucrurile şi să se îngrijească de fiecare în persoană. Din acest motiv *primikerios*-ul nu trebuie să aparţină niciunui sector, ci, mult mai mult, să-şi desfăşoare activitatea în mod exclusiv prin supravegherea întregii instituţii.

Proverbe bizantine

La bătrâneţe lupul dă legi.

Minte rotund, ca măcar să se rostogolească.

Când împăratul te urmăreşte, să te refugiezi; dar când Dumnezeu te urmăreşte, rămâi pe loc.

Oraş şi lege – sat şi tradiţie.

Unul face sincer, altul prin scrisoare.

Cine scuipă la cer scuipă în propria bărbie.

Am plecat de la slujbă şi am nimerit într-o funcţie importantă. Ghinionistul muşcă şi o oaie.

În vreme de nevoi o numim mamă chiar şi pe vrăjitoare.

Cămila îi spuse mamei sale: „Vreau să dansez”. Aceasta a răspuns: „Copilă, şi mersul tău este frumos”.

Vorbele unui orator – faptele unui cocoş.

Un strugure care îl vede pe celălalt se coace.

Lumea se prăbuşeşte – femeia mea îşi pune bigudiuri.

Dacă eşti grăbit, aşază-te.

Fă-ţi câinele naş, dar ţine băţul în mână.

Nebunul se aşază abia atunci când se consideră obosit.

Hoţul este de fiecare dată vinovat de ceva.

Omule, nu eşti curajos; aşa că roteşte cel puţin ochii.

Dacă eşti prost, nu lăsa pe nimeni să vadă asta.

Mult popor, dar puţini oameni.

„Omule, îţi arde casa!” – „Nu face nimic, eu am cheia”.

Note şi referinţe bibliografice

I. Introducere

Referinţe bibliografice

C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, 2 vol., München, 1967 – 1969 (în pofida criticii aspre a lucrării, ea este deosebit de bogată în documente şi merită din plin a fi citită);

F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism*, New York, 1970;

R. Pfeiffer, History of Classical Scholarship to the end of the Hellenistic Age, Oxford, 1968;

E. Peterson, „Der Monotheismus als politisches Problem”, Leipzig, 1935, tipărit în: *Theologische Traktate*, München, 1951;

F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Washington, 1966;

H. Jonas, Gnosis und spätantike Geist, Göttingen, 1964;

H. Chadwick, The early Church, Londra, 1967; acelaşi: Early Christian Thought and the classical

Tradition, Oxford, 1956;

G. W. Bowersock, Greek Sophists in the Roman Empire, 1969;

The Conflict between Păgânism and Christianity in the 4th Century, ed. A. Momigliano, Oxford, 1963;

G. Dagron, „L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l hellenisme. Le témoignage de Thémistios", în *Travaux et*

Mémoires, 3 (1968), pp. 1 – 242 (de o importanţă deosebită pentru tema noastră; partea a doua din expunerea mea în cap. I se bazează în principal pe Dagron);

C. Mango, Byzantium, the empire of New Rome, Londra, 1980;

A. Kazhdan şi G. Constable, *People and Power în Byzantium*, Washington, 1982;

P. Schreiner, *Byzanz*, München, 1986;

A. Carile, Introduzione alla storia bizantină, Bologna, 1988;

O. Mazal, Handbuch der Byzantinistik, Graz, 1989;

IL Stat şi constituţie

Note

1. F. Lassalle, *Gesammelte Reden und Schriften*, II, 1919, p. 25 ş.a.

2. *Römisches Staastrecht*, III, 2; ed. a 2-a, Leipzig, 1888, pp. 1132 – 1133

3. Zonaras XVIII, 29: III, 766 (Bonn)

4. Theophanes 129 (de Boor)

5. Nikephoros Patr. 28 (de Boor)

6. Theophanes 502;

7. Zonaras XVI, 20: III, 478

8. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, II, Roma, 1827, p. 590 ş.a.

9. L. Levi, „Cinque lettere inedite di Emmanuele Moscopulo”, în *Studi Ital. Di Filol. Class.*, 10 (1902), 64 – 68;

10. Rhalles-Potles, *Σύνταγμα των θείων κανόνων*, III, 97; cf.

Pachymeres II, 197 – 198 (Bonn);

11. *Digesten* I, 3, 31;

12. *Institutiones* II, 17, 8;

13. *Codex Justin*. I, 14, 4

14. K. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, VI, Veneţia-Paris, 1877, pp. οϛ-οη;

15. P. Noailles, A. Dain, *Les novelles de Léon Vile Sage*, Paris, 1844, p. 185 şi 271; cf. şi pp. 73 – 75;

16. *Jus graeco-romanum*, ed. J. şi P. Zepos, II, Atena, 1921, p. 240 – 241;

17. *Codex Justin*. XI, 52, 1, 1

12. Codex Theodosianus V, 17, 1

13. *Loc. cât.*, V, 19, 1

14. *Loc. cât.*, XI, 1, 14;

15. L. Harmand, Le discours sur les patronages de Libanius, Paris, 1955;

16. Anexe la A. Bakalopulos, Συμβολή στην ιστορία τής Θεσσαλονίκης επί Βενετοκρατορίας Τόμος Κ. Αρμενοπούλου, Salonic, 1952, pp. 127 – 149;

17. Loc. cât.

18. Akropolites 80 (Heisenberg);

19. De ex. Niketas Choniates 599 (van Dieten)

20. Michael Choniates I, 180 – 186 (Lampros)

21. Nikeph. Bryennios 188 (Gautier); Anna Komnene 1, 2, 4: 1, 13 (Leib)

22. *De caierimoniis*, 427 (Bonn);

23. Theophanes, 120, 122, 124;

24. *Loc. cât.*, 160, 161, 168

25. Loc. cât., 234
26. Loc. cât., 297
27. Loc. cât., 341
28. Theophanes continuatus, 72 (Bonn)
29. Loc. cât., 13
30. Loc. cât., 25
31. Nikolaos Mystikos, scrisoarea 28 Qenkins-Westerink, pp. 194 – 196)
32. Theophanes cont., 447
33. Leon Diakonos, 33, 34 (Bonn)
34. De caierimoniis, 426 – 429
35. Malalas 406 (Bonn)
36. Chronicon Paschale 623 (Bonn)
37. Loc. cât., 712
38. Nikephoros Patr. 27
39. Mansi, Conciliorum coli. ampl., XI, 737 – 738
40. Nikephoros Patr. 57
41. *Vita Stephani jun.*, Patr. Gr. 100, 1023; 1100; 1131
42. Niketas Choniates 478 – 479 (von Dieten)
43. Pachymeres II, 59 urm. 245, 246 (Bonn)
44. Kantakuzenos III, 34 – 39; Gregoras II, 846 – 854 (Bonn)
45. Dukas XIV, 1; p. 81 – 83 (Grecu)
46. *Loc. cât.*, XXXIX, 3; p. 351
47. Nikephoros Patr. 39 – 42
48. De caierimoniis, 427
49. Anexe citate deja într-un context anterior.
50. Georgios Monachos II, 371 (de Boor)
51. Chronicon Bruxellense (Cumont) p. 30
52. Nikephoros Patr. 52
53. Mansi XII, 192
54. Psellos, *Chronographie*, II, 83 (Renauld)

55. Mansi XII, 192
56. Leon Diakonos 31
57. Skylitzes 498 (Thurn); Bryennios 245 ş.a. (Gautier); Attaleiates 256 (Bonn)
58. Niketaş Choniates 48 – 50
59. Loc. cât., 455
60. Loc. cât., 572
61. Pachymeres I, 66 (Bonn); Akropolites 158 (Heisenberg)
62. Ammianus Marcellinus XXVII; 6, 8
63. Theophanes 449
64. Gregoras I, 53
65. Kantakuzenos III, 268
66. Niketas Choniates 143 (van Dieten)
67. Themistios, or. al XVI-lea
68. Anonymus Valesius 64
75. O culegere din acestea vezi H. Hunger, *Prooimion*, Viena, 1964
76. *Chronographie*, I, 129 (Renauld)
77. Niketas Choniates, de ex. p. 209 – 210

Referinţe bibliografice

Pentru teoria constituţiei a se compara într-o oarecare măsură K. Hesse, *Die normative Kraft der Verfassung*, Tübingen, 1959;

F. Krüger, Verfassungsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen, volum omagial U. Scheuner, Berlin, 1973

Idem, Verfassung, *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, a 29-a apariţie, Tübingen, 1960

G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, ediţie nouă, 1966

R. Smend, Verfassung und Verfassungsrecht, 1928

Unele aspecte din cele relatate anterior le-am tratat mai detaliat în următoarele lucrări: *Byzantinisches*

Gefolgschaftswesen, München 1965; *Senat und Volk von Konstantinopel*, München, 1966; *Res publica romană*, München, 1970. Toate lucrările au apărut în rapoartele Academiei Bavareze de Ştiinţe. O primă încercare spre o istorie a constituţiei bizantine a fost făcută de J. Bury, *The Constitution of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1910. Nu prea pot vorbi despre o mai nouă prezentare concisă. Cauza constă în faptul că puţinii autori care vorbesc ex*professo* despre constituţia bizantină, după câteva observaţii generale asupra vieţii la Curte, administraţiei şi organizării imperiului, se cam dau în lături, dacă nu cumva pun pur şi simplu semnul egal între constituţie şi ideologia împăratului. În ceea ce priveşte începuturile romane, aş vrea să fac în mod special referire la W. Kunkel, *Römische Rechtsgeschichte*, ed. a 7-a, Köln, 1973, ca şi la articolul princeps de L. Wikkert din *Realencycl. f d. dass. Altertumswissenschaft*, XXII, 2 (1954). În ceea ce priveşte senatul bizantin, o prezentare statistică a fost făcută de Ai. Christophilopulu, *Ἡ σύγκλητικος εις το βυζαντινόν κράτος*, Atena, 1949; în cele din urmă referitor la deme A. Cameron, *Circus Factions*, Oxford, 1976.

Referitor la mişcarea patronală L. Harmand, Le patronat sur les collectivités publiques des origines au bas-empire, Paris 1957; idem, Libanius, Discours sur les patronages, Paris, 1955.

O prezentare amplă a conceptului de împărat bizantin la H. Hunger, *Reich der neuen Mitte*, Graz, 1965.

Despre administraţie: N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines*, Paris, 1972;

O culegere de lucrări, în parte prescurtate, referitor la problema generală: *Das byzantinische Herrscherbild*, editat de H. Hunger, Darmstadt, 1975 (cu bibliografie, unde se găseşte şi cea mai importantă literatură privind

ideologia împăratului);
F. Dölger, „Rom in der Gedankenwelt de Byzantiner" în *Zeitschr. f Kirchengesch. y* 56 (1937), 1 – 42;
H. Rahner, Vom ersten bis zum dritten Rom, Innsbruck, 1949;
E. Fenster, *Laudes Constantinopolitanae*, München, 1968;
E. Pătlăgean, „Le basileus assassiné et la sainteté imperiale" în *Media în Francia... off. a K.-H. Werner*, Paris, 1989;
Ch. Gizewski, Zur Normativität und Struktur der Verfassungsverhältnisse in der späteren römischen Kaiserzeit, München, 1988;
R. Cresci, „Appunţi per una tipologia del tyrannos" în *Byzantion*, 60 (1990), 90 – 129.

III. Ortodoxia politica

Note

1. Lactantius, *De mortibus persecutorum*, cap. 34
2. Lactantius, loc. cit., 48; Eusebios, *Kirchengeschichte*, X, 5, l-14
3. Eusebios, *Vita Constantini*, II, 66
4. Eusebios, foc. e., 66 – 72
5. Tertullian, *Ad Scapulam*, 2, 7 (V. Bulhart)
6. Cf. scrisorea lui Eusebiu de Caesarea la Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin, 1934, p. 42 – 47
7. Culegere de pasaje la J.M. Sansterre în *Byzantiony* 42 (1972), 131 – 195; 532 – 593
8. *Contra Celsum*, II, 30: 1, 158 (Kötschau)
9. Eusebios, *Demonstratio evang.*, VII, 2.22 – 23: p. 332 (Heikel)
10. Theophanes I, 352 (de Boor)
11. F. Miklósich, J. Müller, *Acta et diplomata graeca*

medii aevi, II, Viena, 1862, p. 191

12. Cf. V. Laurent, „Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique" *în Revue de Études Byz*. *y* 13 (1955), 5 – 20

13. Nikephoros Patriarches 49 (de Boor)

14. Leo Magnus *Epist*. 165

15. *Epist*. 162; 165

16. H.V. Campenhausen, Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismusy Berlin, 1950, p. 53 – 56

17. Cod. Theodosianus IXy 16, 9

1. Cod. Theodos. XVI, 1, 2; cf. cod. fost. /, 1, 1, 1

2. Cod. Theod. XVI, 1, 2; cf. cod. Just. /, 1, 2

3. Cf. În această problemă mai detaliat p. 260 ş.a.

Referinţe bibliografice

A. Michel, „Die Kaisermacht in der Ostkirche" în *Ostkirchliche Studien*, 2 (1953) – 4 (1955);

P. Stockmeier, Leo I. des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik, München, 1959;

K.M. Girardet, Kaisergericht und Bischofsgericht, Bonn, 1975;

H. Dörries, *Wort und Stunde*, I, Göttingen, 1966, p. 1-117;

W. Enßlin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, München, 1943;

J.-M. Sansterre, „Eusebe de Cesaree et la naissance de la theorie «cesaropapiste»" în *Byzantion*, 42 (1972), 131 – 195 şi 532 – 593;

F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Washington, 1966, 2 vol.

E.V. Ivanka, *Rhomäerreich und Gottesvolk*, Freiburg-München, 1968; A. Duceliier, „Ideologie autocratique" în *Byzantion*, 61 (1991), 290 – 312; O. Trăitinger, *Die*

oströmische Kaiserund Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Darmstadt, 1969;

H.U. Instinsky, „Kaiser und Ewigkeit" în *Hermes*, *77* (1942) 313 – 355.

III. Literatură

Note

1. *Theodori Metochitaie Miscellanea*, editat de Ch. G. Müller, Lipsiae, 1821;

2. R. Guilland, „Les poésies inédites de Théodore Métochite" în *Byzantion*, 3 (1926) 272

3. Editat de A. Vogt, în *Byzantion*, 6 (1931) 49 – 74, cu trad. franceză

4. Patr. gr. 155, 112

5. *Dramation des Haplucheir*, editat de M. Treu, Gymansialprogramm Waldenbrunn, 1874

6. *Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg*, ed. de H. Hunger, Viena, 1968 (cu trad. germană)

7. Canonul 51

8. Patr. gr. 60, 755 – 760

9. Patr. gr. 37, 617 – 620

10. *Michaelis Pselli Scripta minora*, ed. de E. Kurtz şi F. Drexl, I, Milano, 1936, 77 – 81. Trad. franceză de A. Leroy-Molinghen în *Byzantiony* 39 (1969), 307 – 317

11. Ed. de K. Horna, în Jahresbericht des K.K. Sophiengymnasiums în Wien, 1901 – 1902

12. *Sancti Romani Melodii Cantica genuina*, publicat de P. Maas şi C. Trypanis, Oxford, 1963, p. 1 – 9 13. *Loc. cât. y* 131 – 141

14. Patr. gr. 37, 755 – 757

15. J.A. Cramer, *Anecdota*... Paris, IV, Oxford, 1841, p. 316

16. Loc. ei t., 348

16 a. J.F. Boissonade, *Anecdota graeca*, V, Paris,

1833, p. 373 şi urm.

17. Versiunea de la Grottaferrata, IV, 432 – 435

18. Versiunea de la Escorial 1709 – 1710

19. D. Petropulos, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, I, Atena, 1958, p. 151

20. *Miscellanea* nr. 58, p. 339 – 356

21. *Miscellanea* nr. 1, p. 13 – 18

22. *Miscellanea* nr. 4, p. 35 – 41

23. *Miscellanea* nr. 80 şi 81, pp. 524 – 537

24. Edit, de B. Rehm şi F. Paschke, Berlin, 1953 – 1958

25. „Acta Pauli et Theclae”, publ. de Lipsius-Bonnet *măcta Apostolorum apocrypha*, I, 1891, p. 235 – 272

26. Patr. gr., 87, 3697 – 3726

27. Loc. city 3379 – 3676

28. *Antologia Graecay* publ. de H. Beckby, Cartea XI, nr. 292

29. *Loc. cât. y* XI, 283

30. *Loc. cât. y* IX, 400

31. *Loc. cât. y* IX, 181

32. *Loc. cât. y* XVI, 194

33. *Loc. cât.*, IX, 489. În timp ce în pasajele anterioare m-am ghidat după traducerea lui Beckby, aici punctez diferit şi ajung la o altă semnificaţie.

34. *Synesii Opuscula*, ed. N. Nerzaghi, Roma, 1944, p. 143 – 189

35. Loc. cit., p. 233 – 278 şi K. Treu, Berlin, 1959, cu trad. germană

36. Terzaghi, loc. cit., 63 – 131

37. Cf. d. ex. Evagre le Pontique, *Trăitetratique*, ed. de A. şi C. Guillaumont, Paris, 1971

38. Patr. gr. 87, 2851 – 3112. Varianta germană de H. Lietzmann, *Byzantinische Legenden*, Jena, 1911, p. 82 – 99

39. P. Matranga, *Anecdota graeca*, II, Roma, 1850, p. 624 ş.a.

40. Edit. de B. Hase în *Appendix zu Leon Diakonos*, Bonn, 1828, p. 324 – 342

41. E. Kurtz, Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios, Leipzig, 1903, nr. 18

42. *Loc. cât.*, nr. 114

43.1. Sajdak, *Eos*, 23 (1930 – 1931), 531 urm.

44. P. de Lagarde, Joannis Euchaitorum metropolitaie quae… supersunt, Göttingen, 1882, p. 50

45. Loc. cât., 27

46. Loc. cât., 24

47. Loc. cât., 149

48. *Scripta minora*, I, p. 65 – 68

49. *Loc. cât.*, 69 – 76

50. *Loc. cât.*, II (1941), 10 – 11

51. K. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, V, Paris-Veneţia, 1876, p. 177

52. *Loc. cât.*, 532 – 543

53. P. Gautier, *Michel Italikos*, *Lettres et discours*, Paris 1972, p. 219 – 221

54. *Loc. cât.*, 226 – 227

55. D.C. Hesseling, H. Pernot, *Poemesprodromiques*, Amsterdam, 1910, p. 72 – 83

56. Edit. V.R. Hercher, *Scriptores erotici graeci*, II, Leipzig, 1859

57. Vezi nota 6 de mai sus

58. Edit. de A. Ellissen, *Analekten der mittel und neugriechischen Literatur*, IV, Leipzig, 1860, p. 41 – 92. Ediţie nouă cu trad. ital. de R. Romano, Napoli, 1974

59. De ex. lucrările geografice, edit, de G. Spohn, Leipzig, 1818 şi una de fizică, Patr. gr., 142, 1021 – 1320

60. *Miscellanea* nr. 93, p. 591 – 598

61. Publicat de G. Mercati, *Notize di Procuro Cidone et* Demetrio *Cidone… ed altri appunţi*, Vatican, 1931, p. 359 ş.a. În germană de

H.-G. Beck în *Ostkirchliche Studien*, I (1952), 208 – 225, 264 – 282.

62. Pe primul loc trebuie menţionată poezia. Patr. gr. 37, 1029 – 1166. Ediţie nouă cu trad. germană de C. Jungck, Heidelberg, 1974.

63. Patr. gr., 37, 376

64. Loc. cât., 1333

65. *Libaniusă Autobiography*, ed. A.F. Norman, Oxford, 1965, cu trad. engl.

66. *Acta et diplomata medii aevi*, ed. F. Miklósich şi J. Müller, VI, 1890, 61 – 90

67. J. Troickij, *Michaelis Palaeologi de vita sua opusculum*, Petersburg, 1885, trad. fr. de C. Chapman, *Michel Paleologue*, Paris, 1926, p. 176 – 177

68. Patr. gr., 142, 19 – 30

69. A. Heisenberg, Nicephori Blemmydae curriculum vitae, Leipzig, 1896

70. Vezi mai sus nota 61

71. *Oeuvres completes*, II, 2, ed. C. Lacombrade, Paris, 1964, p. 32 – 71

72. Loc. cât., 156 – 199

l b. *Mazarisă Journey to Hades*, Buffalo, 1975, cu trad. engl.

74. Vezi mai sus nota 40

75. G.G. Litavrin, *Sovety i rasskasy Kekavmena*, Moscova, 1972, în germ. de H.-G. Beck, *Vademecum des byzantinischen Aristokraten*, edit. 2, Graz, 1964

76. Ed. de Ch. Lacombrade, Paris, 1951, cu trad. fr.

77. R. Loenertz, *Demetrius Cydones*, *Correspondance*, I, Vatican, 1956, nr. 7, 114 ş.a.m.d.

v

78. Ed. de I. Sevcenko în *Zbomik radova Vizant. Instit.*, 6 (1960), 187 – 228

v

79. I. Sevcenko, „Nicolas Cabasilas „Anti-Zealot, Discourse” în *Dumbarton Oaks Papers*, II (1957), 81 – 171

80. *Scripta minora*, I, p. 220 – 231

81. Indicaţii bibliografice la H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München, 1971, p. 171 – 180

82. Cea mai veche versiune de W. Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, 1874, p. 304 ş.a.

83. Patr. gr., 37, 153

84. Socrate, *Hist. Eccl.*, V, 22, Patr. gr. 67, 637

85. Bibliothek cod. y 73

86. Ed. de R. Hercher în *Hermes*, 3 (1869) 382 ş.a.

87. *Byz. Zeitschr*, 64 (1971), 322 – 325 (H. Gärtner)

88. Theodor, *Priscianus*, II, 11, 34

89. V. Jemstedt, Michaelis Andreopuli liber Syntipae, Petersburg, 1912

90. Cf. B.E. Perry, *Aesopica*, I, Urbana, 1952

91. Ed. de E. Martini, în *Rendiconti del R. Istituto Lombardo*, II, 29, 1896, p. 460

92. Ed. de E. Miller, *Notices et extraites*, XIX, 2, Paris, 1858, l-138

93. Patr. gr., 135, 729909, în germ. de L.F. Tafel, *Betrachtungen über den Mönchsstand*, Berlin, 1847

94. Hesseling-Pernot (cf. nota 55), p. 48 – 71

95. K. Sathas, *MeoaicoviKT*] *Biß\iobr\Ki*], V, 177 – 181

96. Ed. de A. Pignani în *Rivista di Studi Bizantini e neoellenici*, 8 – 9 (1971 – 1972), 295 – 315 cu trad. ital.

97. H. Rabe, *Prolegomenon Sylloge*, Leipzig 1931, p. 17 şi 51

98. Loc. cât., 19
99. Loc. cât., 3
100. Patr. gr., 35, 536 ş.a.
101. P. de Lagarde (cf. nota 44), p. 115
102. Detalii despre Grigorie de Nazianz în tratatul meu: *Rede als Kunstwerk and Bekenninis*, München 1977.

Referinţe bibliografice

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, a 2-a ed. În colaborare cu A. Ehrhard şi H. Geizer, München, 1897. Orice aspect din această carte, care pare a fi învechit din punct de vedere metodic şi obiectiv, nu ar trebui să aibă un cuvânt de spus în literatura bizantină, fără ca el să fie îndelung analizat! De fapt, corect ar fi, chiar dacă nu se prea întâmplă, ca pentru paginile 37 – 218 să fie citat Ehrhard şi nu

Krumbacher. În prezent se găsesc următoarele lucrări privind o nouă prelucrare a lui Krumbacher: H.G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur y* München, 1971; *Die gelehrte Literatur y* prelucrare de

H. Hunger ş.a. În 2 vol., München, 1978. Mai departe cf. C. Mango, *Byzantine Literature as a Distorting Mirror*, Oxford, 1975;

P. Lemerle, Le premier humanisme hyzantiny Paris, 1971;

H.-G. Beck, Das literarische Schaffen der Byzantiner y Viena, 1974;

H. Hunger, „On the Imitation (Mimesis) of antiquity în Byzantine Literature*, în *Dumbarton Oaks Papers*, 23 – 24 (1969 – 1970), 17 – 38;

Idem, „Die byzantinische Literatur der Palaiologenzeit. Versuch einer Neubewertung" în *Anzeiger der phil. – hist. Kl. der Österreichischen Akad. d. Wiss.*, 1968, nr. 105;

H. Gärtner, „Charikleia în Byzanz” în *Antike und Abendland*, 15 (1969), 47 – 69;

A.P. Kazdan, *Kniga i pisatei v. Vizanţii*, Moscova, 1973;

Vizantijskaja literatura, Moscova, 1974 (cu contribuţia: L.A. Frejberg, T.V. Popova, T.M. Sokolova, F.A. Petrovskij, Ja. N. Ljubarskij);

H.-G. Beck, „Die griechische volkstümliche Literatur des 14. Jahrhunderts. Eine Standartsbestimmung” în *Actes du XIVE Congr. Intern.* El. *Byz. x* Bucureşti, 1974, p. 125 – 138;

Idem, „Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia” în *Antike und Abandiand*, 15 (1969), 91 – 101;

H. Hunger, „Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz” în *Österr. Akad. Wiss. Phil.*

— *Hist. Kl. Sitzmtgsber. x* 277, 3, Viena, 1972;

GX. Kustas, Studies în Byzantine Rhetoric, Salonic, 1973;

Byzantine Books and Boakmen, Washington, 1975;

KJ\. Manaphes, *Die Bibliotheken Konstantinopels* (în greacă), Atena, 1972;

H.-G. Beck, Rede als Kunst und Bekenninis, München, 1977;

Bv Knös, Histoire de la littérature néogrecque, Stockholm 1972;

H.-G. Beck, „Überlieferungsgeschichte der byzantinischen Literatur” în *Geschichte der Textübertragung ly* Zürich 1961;

E. Kriaras, Unsere Sprache în Vergangenheit und heute (în greacă), Salonic, 1992.

IV. Teologie

Note

1. Anumite detalii în acest context – chiar dacă nu sistematizat şi comparat cu teologia icoanei de dinainte – la A.A. Glavinas, *Ἡ era*

Αλεξίου Κομνηνού (1081 – 1118) περί ιερών σκευών, κειμηλίων καί άγιων εικόνων εριϛ, Salonic, 1972

2. Patr. gr., 126, 229

3. Patr. gr., 102, 593 – 617

4. Ediţie nouă de P. Gautier, „L'édit d'Alexis ler Comnène sur la réforme du clergé", în *Revue* El. *Byzant.*, 31 (1973), 165 – 201

5. Ed. de L.G. Westerink, *Michael Psellos*, *De omnifaria doctrina*, Nijmegen, 1948

6. Synod. Carthag., Can. 18

7. Textul se găseşte în Vat. Gr., 1257

8. Un fragment publicat Patr. gr., 120, 1292 – 1296. Altă parte la S. Caruso, „Echidella polemica bizantină antilatina dell XI-XI sec. nel De oecomomia Dei di Nilo Doxopatres" în *Atti Congr. Intern. Di Studi sulla Sicilia Normanna*, Palermo, 1973, p. 3 – 32. Text de ex. În Vatic. G., 696

9. Publicat doar în traducerea latină a lui Torres în Patr. gr., 152, 741 – 992. O analiză a originalului grecesc de B.L. Dentakes, Atena, 1959 şi în revista *Θεολογία*, numerele 29 (1958) până la 32 (1961)

10. *Dialectica*, Prefaţă, p. 53 (Rotter)

11. M. Richard face cunoscut rolul florilegiilor în domeniul teologiei, „Florilèges grecs" în *Diction*, *de Spiritualité*, V, 475 – 512

12. Scholarios, *Oeuvres*, I, 427 – 39 (Petit-Siderides-Jugic)

13. Vezi nota 45 p. 348

14. *Oeuvres*, IV, p. 328

15. De *imaginibus*, I, 22 (p. III, Kotter)

16. Patr. gr., 100, 381

17. E. Trapp, Manuel ÎL Palaiologos, Dialoge mit einem J-erşer", Wien, 1966, p. 242 – 250

18. Patr. gr. 77, 189

19. Mansi, *Cone. XII*, 1121

20. Patr. gr., 26, 533, 580, 600 – 601

21. Patr. gr., 75, 585; 7, 1402

22. *Expositio fidel*, I, 8 (p. 30 – 31, Kotter)

23. Scrisoarea 32 a lui D. Kydones (Loenertz)

24. *Contra Latinos*, în spre. p. 30 – 33 (Heisenberg)

25. Părerile sunt expuse în *Semeioma* împăratului Manuel I, Patr. gr., 133, 774 – 782

26. De ex. Patr. gr., 150, 1225 ş.a.

27. G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie în Byzanz*, München, 1977, p. 140

28. Loc. cit., p. 135

29. Publ. de G. Mercati, Notizie di Procuro e Demetno Cidone, Manuele Calecae Teodoro Meliteniotaedaltriappunţi... Vatican, 1931, p. 359 – 437

30. Podskalsky, loc. cit., p. 158 ş.a.

λ

31. În *Eccles., 7*, Patr. gr., 44, 720: ...τό του έκζητήσαι. κέρδος αυτό τό ζητήσαί έστιν... ου ή εύρεσίς έστιν αύτό τό ζητεΐν

32. *Vita moysis*, Patr. gr., 44, 404: τό γαρ όντος ον ή αλητης έστι ζωή

33. Cea mai recentă cercetare asupra lui Evagrie este alcătuită de A. Guillaumont, Les „Kaphalaia gnostikaa d'Evagre le Pontique et l'histoire de Vorigénisme chez les Grecs et les Syriens, Paris, 1962

34. *Capita practica*, 3, 1 şi 3, 3 (ed. Guillaumont);

35. R. Riedinger în *Salzb. Jahrb. der Philos.*, 5 – 6 (1961 – 1962), 135 – 156

36. Ref. la acest sistem, cf. D. Amand, *Vascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1948

37. Patr. gr., 91, 1168 – 1169

38. *Cap. Gnostica*, I, 97; Patr. gr., 90, 1121 – 1124

39. Din Cod. Vat. Reg. gr., 25, citat de I. Hausherr, *Un grand mystique byzantin*: *Vie de Syméon de Nouveau Théologien*, Roma, 1928, p. LXXTV

40. Cf. de ex. *Hymnus LU*, vol. III, p. 198 ş.a. (Kotter)

41. Patr. gr., 120, 474

42. Patr. gr., 150, 1924

43. Loc. cât., 1343

44. Privind aceste îndrumări, cf. I. Hausherr, *La méthode dăoraison hesychaste*, Roma, 1927

44 a. H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, VI, Paris, 1976, p. 15

45. *Explication de la divine liturgie*, ed. S. Salaville, a doua ed., Paris, 1967, p. 250

46. Publ. de S. Eustratiades, Atena-Alexandria, 1906 – 1912

47. Cf. nota 17 de mai sus, p. 351

48. Vezi p. 223 ş.a.

49. Vezi p. 262 ş.a.

Referinţe bibliografice

Indicaţiile literar-istorice necesare pentru perioada timpurie se găsesc în orice Patrologie, de ex. B. Altaner şi A. Stuiber, *Patrologie*, ed. a 7-a, Freiburg, 1966 şi la H.-G. Beck, *Kirche und Theologie im byzantinischen Reich*, München, 1959. Mai departe cf. A. Grillmeier, *Christ în Christian Tradition*, Londra, 1965;

J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York, 1974 [pentru ediţia română, vezi John Meyendorff, *Teologia bizantină*: *tendinţe istorice şi teme doctrinare*, trad. Şi cuv. Înainte: pr. prof. univ. dr. Alexandru I. Stan, Nemira,

Bucureşti, 2011 (ed. a 2-a, 2013)];
J. Gouillard, „Le synodikon de l'orthodoxie" în *Travaux et Mémoires*, 2 (1967), 1 – 326;
I. Hausherr, „Les grands courants de la spiritualité orientale" în *Orientalia christ. periodica*, I (1935), 114 – 138;
V. Lossky, The Mystical Theology of the eastem Church, Londra, 1957;
G. Podskalsky, Theologie und Philosophie în Byzanz, München, 1977;
H.-G. Beck, Geschichte der Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen, 1980;
The Study of Spirituality, ed. de Ch. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, Oxford, 1986;
A. Bryer şi J. Herrin, *Iconoclasm*, Birmingham, 1977;
H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone, München, 1975;
J. Gouillard, „Quatre procès des mystique à Byzance" în *Revue des* El. *Byzantines*, 36 (1978), 5 – 80.

V. Monahismul

Note

1. *Acta Conciliorum oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, III, 1, Berlin, 1940, p.33 – 38
2. Cf. *Kanones*, 3, 4, 7, 8, 16
3. În primul rând legea 133 din anul 539
4. D. ex. canon 40 – 43
5. *În seipsum*, par. 292 ş. u., Patr. gr., 37, 1049 – 1051; Jungck. p. 68
6. *Reformschrift*, I, e.15 L. Lampros, *Παλαιό λόγεια καί Πε λοηοννησιακά*, III, Atena, p. 257 – 259
7. Publ. de L.G. Westerink, *Arethae scripta minora*, II, Leipzig, 1972, p. 175 – 177
8. Patr. gr., 135, 735 – 909

9. Nathanael-Neilos Bertos, în *Vindobonensis hist*. Gr., 59, ed. de H. Aposkiti-Stammler, München, 1974, p. 119 ş.a.

10. Publ. de K. Treu, Berlin, 1959

11. Publ. de M. Treu, *Byz. Zeitsebr.*, 8 (1899), 34 urm.

12. Patr. gr., 95, 283 – 304

Referinţe bibliografice

A.J. Festugière, *Les moines d'Orient*, I-IV, Paris, 1959 – 1965;

DJ. Chitty, *The Desert a City*, Oxford 1966;

D. Amand, L'ascèse monastique du saint Basile. Essai historique, Maredsous, 1948;

K. Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt, cine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig, 1898;

Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig, 1894;

E. Amand de Mendieta, La presqu'ale des caloyers: le Mont-Athos, Bruges, 1955;

I. Hausherr, Direction spirituelle en Orient autrefois, Roma, 1955;

G. Dagron, „Les moines en ville* în *Travaux et Mémoires*, 4 (1970), 229 – 276;

P. Charanis, „The Monk as an Element of Byzantine Society" în *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1971), 61 – 84;

J. Darrouzes, „Dossier sur le charisticariat", în *Polychronion*, număr jubiliar F. Dolger, Heidelberg, 1966, 150 – 163.

VI. Observaţii asupra societăţii bizantine *Note*

1. Texte de P. Matranga, *Anecdota graeca*, II, Roma, 1850, p. 624 ş.a.

2. Orientare la V. Grumel, în *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, III, 1947, nr. 1039 – 1044,

1077, 1110, 1115

3. W. Kaegi, „The Byzantine Armies and Iconoclasm" în *Byzantinoslavica*, 27 (1966), 48 – 70

4. Niketas Choniates, 213 ş.a. (van Dieten)

5. W. Eberhard, *Gedanken zur Schichtungstheorie*, München, 1970

6. Psellos, *Chronographie*, II, 83 (Renauld)

7. Vezi sus p. 24 ş.a.

8. *Themistii orationes*, ed. W. Dindorf, Leipzig, 1830, p. 21 ş.a.

9. *Oeuvres de Julien*, ed. G. Rochefort, II, 1, p. 3 – 30

10. În primul rând este vorba despre discursul său referitor la imperiu, ed. Gh. Lacombrade, Paris, 1951, cu trad. franceză, şi romanul său cheie *Oi Aiyvn Tioi*, ed. N. Terzaghi, în *Synesii Cyrenensis opu Kula*, Roma, 1944, p. 63 – 131

11. Publ. de C. Giannelli, *Miscellanea* G. *Mercati*, III, 1946, 157 – 208

12. *Chronicon Ravenn*... 9, 44; Marcellinus Comes ad annum 473

13. Psellos, *Chronographie*, I, 58

14. *Akropolites*, 124 (Heisenberg)

15. Joannès Antiochenus fragm. 100; Evagrie; Hist. Eccl., III, 34

16. Theophanes continuatus, 46

17. A.P. Kazdan, Socialnyi sostav gospotistryjuscevo klassa Vizanţii XI-XII vv. y Moscova, 1974

18. „Konstantinopel – Zur Sozialgeschichte einer frühmittelalterlichen Hauptstadt" în *Byz. Zeitschr.*, 58 (1%5), 11 – 45

19. *Legea* 43

20. Codex Just., I, 53

21. Conferinţe de G. Weiss, Oströmische Beamte im

Spiegel der Schriften des Michael Psellos, München, 1973, p. 141 – 144

22. Kantakuzenos, *Hist. III*, 34 39; Gregoras, *Hist.* II, 846, 849, 854

Referinţe bibliografice

N. Svoronos, Études sur l'organisation intérieur: la société et l'économie de l'empire byzantine, Londra, 1973;

H.-G. Beck, „Die Mobilität der byzantinischen Gesellschaft" în *Oriens*, 14 (1978), l-14;

P. Brown, Die Gesellschaft und das Übernatürliche, Berlin, 1993;

J. Durliat, La ville antique et la ville Byzantine, Roma, 1990;

J. Meyendorff, „Christian Marriage în Byzantium" în *Dumbarton Oaks Papers*, 44 (1990), 99 – 107;

J. Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance*, Paris 1990 – 1993;

A. Kazhdan, „Hagiography and Sex in the 5th to 12th C". În *Dumbarton Oaks Papers*, 44 (1990), 131 – 143;

A. Laiou-Thomadakis, Peasant Society in the Late Byzantine Empire, Princeton, 1979;

H.-G. Beck, *Byzantinisches Erotikon*, München, 1986 [pentru ediţia română vezi H.-G. Beck, *Erotikon bizantin. Ortodoxie – literatură – societate*, trad. şi pref.: Mihai-D. Grigore, Nemira, Bucureşti, 2011 (ed. a 2-a 2013)]; Idem, *Leben în Byzanz. Ein Lesebuch*, München, 1991.

VIII: Credinţa bizantinilor

Note

1. Augustinus, *Enarratio în psalmos*, Ps. 124, 5

2. Theophanes, 352

3. În acest context S. Mazzarino, *Das Ende der antiken Welt*, München, 1961, p. 168 $.u.

4. *La chronique de Michel le Syrien*, ed. J.B. Chabot,

II, 207, 270 – 272

5. *Damaskios*, *Leben des Philosophen Isidoros*, ed. R. Asmus, Leipzig, 1911, p. 65 – 66, 104 – 106.

6. Malalas, 449 (Bonn); Prokopios, *Anecdota*, XI, 31 – 32; Michel le Syrien, loc. cit., 271

7. K. Sathas, *MeoaicovLKF*] *Biß\iOTF\Kri*, VI, Veneţia-Paris, Introducere

8. Colecţii ca atare se găsesc de exemplu în Patr. gr., 28, 556 – 708 sub numele lui Atanasie, în Patr. gr., 89, 311 – 824

9. Patr. gr., 132, 473

10. Citat de P.P. Joannou, *Démonologie populaire-démonologie critique*, Wiesbaden, 1971, p. 41

11. Versiunea de la *Grottaferrata*, Cântul V, vers. 236, 247 – 248, 251 – 253

12. Text de G. Flicker, *Die Phundiagiagiten*, Leipzig, 1908

13. Patr. gr., 122, 820 – 876

14. Theophanes, 488 (de Boor)

15. *Vita Euthymii*, ed. de Boor, p. 69

16. Nichita Choniatul, 143 – 144 (van Dieten). Nu reiese clar de la Chômâtes dacă lui Axuch i-au fost aduse ca reproş exact aceste puteri, sau dacă prin aceste menţiuni Chômâtes vrea doar să arate ceea ce aparţine, după părerea sa, vrăjitoriei.

17. Nikephoros Patriarchen, 52 – 53 (de Boor)

18. Catalogus codkum astrologiicorum graecorum, II, p. 181 ş.a. (F. Cumont)

19. *Loc. cât.*, 234 – 238

20. Theophanes continuatus, 191 (Bonn)

21. Editor E. Miller, *Notices et extraits*, XXIII, 2, Paris, 1872, p. 38 ş.a.

22. Niketas Chômâtes, 221 (van Dieten)

23. *Hermippos oder über die Astrologie*, ed. W. Kroll şi P. Viereck, Leipzig, 1895

24. Ed. de P.L.M. Leone în *Byzantion*, 39 (1969), 251 – 283

25. Ed. de C.G. Müller şi Th. Kiessling în *Miscellanea*, 63 (1821), p. 387, Leipzig

26. *Loc. cât.*, nr. 66, p. 405 – 412

27. „Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens", ed. de Ch. Astruc ş.a., în *Travaux et Mémoires*, 4 (1970), p. 53.

28. Vezi şi la p. 185 atitudinea patriarhului Nichifor. În tratatul său împotriva bogomililor, prezbiterul Cosma, referindu-se la ortodocşi, face referire la persoane care îngrădesc Sf. Scripturi: „De ce închizi drumul Mântuitorului către ochii oamenilor, nedezvăluind fraţilor tăi cuvintele divine? Oare nu sunt scrise ca şi ei să-şi găsească mântuirea în ele, şi nu ca să le distrugă mucegaiul şi să le mănânce viermii? Dacă prin citirea anumitor cărţi tragi concluzia că ar trebui să ascundem de fraţii noştri cuvântul lui Dumnezeu, atunci acele cărţi merită să putrezească şi să fie mâncate de viermi, ba chiar să fie arse, pentru că ele învaţă ceea ce este în dezacord cu ceea ce învaţă Domnul şi sfinţii săi. Nu, prietene al meu, nu ascunde cuvintele lui Dumnezeu de aceia care vor să le citească şi să şi le copieze". *Le traité contre le Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, trad. de H. Ch. Puech şi A. Vaillant, Paris, 1945, p. 121

29. Theophanes, 488

30. Vezi nota 28

31. *Kirchengesch.*, 229 – 230 (Parmentier-Scheidweiler), *Compendium haeret. fab.*, IV, 11; Patr. gr., 83, 429 – 432

32. Se foloseşte la Teodoret (cf. nota de mai sus), la

Timotei de Constantinopol şi la Ioan Damaschinul

33. H. Dôrries, E. Klostermann şi M. Kroeger, *Die geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin, 1964, Introducere

34. Anna Komnene, *Alexias*, XI, 8, 3 – 10; III, 219 – 228

35. Vezi p. 350, nota I

36. *Scripta minora*, I, p. 232 – 328

37. Anna Komnene, VI, 4, 1 – 3; II, 48 – 50

38. *Loc. cât,* X, 1; II, 186 – 189. Formula de incantaţie ed. de. Gouillard în *Travaux et Mémoires*, 2 (1967), 301 – 303

39. Anna Komnene, X, 5; II. 189

40. Rhalles-Potles, Σύνταγμα τών θειον... κανόνων, V, 76 – 82

41. *Loc. cât.*, 85 – 87

42. *Loc cât.*, 88 – 91

43. Kinnamos, 64 (Bonn)

44. Niketas Chômâtes, 79 – 80 (van Dieten)

45. Loc. cât., 80 – 81

46. Text de Ficker (vezi mai sus nota 12), p. 115 – 125

47. Gregoras, *Hist.*, XIV, 7; II, 718 – 720 (Bonn)

48. Filotei, Patriarhul, *Encomion la Palamas*, Patr. Gr., 151, 562 – 565

49. Citat după cod. gr. Genev., 35, la J. Meyendorff, *Introduc*tion *al étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 56 [pentru ediţia română vezi John Meyendorff, O *introducere în studiul vieţii şi operei Sfântului*

Grigorie Palama, trad.: Măriuca Alexandrescu, Adrian Alexandrescu, studiu introductiv: Marius Portaru, Nemira, Bucureşti, 2014]

50. Materialul la R. Reitzenstein, *Historia*

monachorum şi *Historia Lausiaca*, Göttingen, 1926, p. 171 – 184

51. De ex. În versiunea siriacă Vita des Martyrianos, Acta Sanctorum no. XV, 462 sau Vita Stephani Sabaitaie, loc. cit., iulie III, 505

52. Materialul la L. Rydén în lucrarea sa *Vita des Symeon Salos von Leontios*, Stockholm, 1963, p. 18 ş.a.

53. Sinodul de la Trullan, *Canonul* 42

54. Vezi ediţia *Anm*. 52

55. Trull. *Canonul* 60

56. Patr. gr., 111, 621 – 888

57. Rhalles-Potles, Σύνταγμα, II, 453

58. Vezi p. 185.

Referinţe bibliografice

J. Gouillard, „L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIe siècle" în *Travaux et Mémoires*, 1 (1965), 299 – 324;

P. Lemerle, „L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques" în *Travaux et Mémoires*, 5 (1973), l-144;

Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre, trad. Şi studiu într. de V. – Ch. Puech şi A. Vaillant, Paris, 1945;

D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge, 1948;

E. Dörr, Diadocbus von Photike und die Messalianer, Freiburg, 1938; H. Dörries, Symeon von Mesopotamien, Berlin, 1941;

Ph. Kukules, *Βυζαντινών βίος καί πολιτισμός*, în special III, Atena, 1949;

P.P. Ioannou, Démonologie populaire-démonologie critique au XIe siècle, Wiesbaden, 1971;

H.-G. Beck, Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert, München,

1952;
G. Podskalsky, Byzantinische Reichseschatologie, München, 1972;
H – G. Beck, Die Byzantiner und ihr Jenseits, München, 1979;
Idem, Vom Umgang mit Ketzern, München, 1993.
Prefaţă 7
Prefaţa la a doua ediţie 9
Prefaţă la ediţia în limba română 11
I. INTRODUCERE 15
1. Moştenirea elenistică 15
2. Epocile istoriei bizantine 39
II. STAT ŞI CONSTITUŢIE 43
1. Modelul roman 45
2. Norme bizantine 49
3. Limitele autocraţiei 60
4. Organele constituţionale 68
5. Alegerea împăratului 78
6. Guvernul 91
7. Suveranitate diluată 97
8. Ideologia dominaţiei 101
III. ORTODOXIA POLITICĂ 112
IV. LITERATURA 141
1. Genurile literare 145
2. „Relevanţă” şi „Actualitate” 158
3. Critica socială? 176
4. Bariere ideologice 183
5. Diglossia 189
6. Retorica 196
V. TEOLOGIE 210
1. Preliminarii 211
2. Sistematica şi polemica 222
3. Calea dogmaticii 230

4. Sisteme mistice 248
5. Via media 263
VI. MONAHISMUL 267
VIL OBSERVAŢII ASUPRA SOCIETĂŢII BIZANTINE 299
VIII. CREDINŢA BIZANTINILOR 331
IX. ISTORIA DIMENSIUNII 373
Texte alese 403
Note şi referinţe bibliografice 447